أصول الاستنباط الفقهي

(٢)

الظنّ

دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه

تقريراً

لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري

بقلم

محمود نعمة الجيّاشي


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
للفكر والثقافة
تأسست 1427 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

وَما كانَ الْمُؤْمنُونَ لِيَنْفرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ منْ كُلِّ فرْقَةٍ
منْهُمْ طائفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدّينِ وَلِيُنْذرُوا قَوْمَهُمْ إذا
رَجَعُوا إلَيْهمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعدُ

فقد لاحظتُ ما قرّره ولدنا العزيز العلاّمة الحجّة الشيخ محمود الجيّاشي ـ دامت تأييداته ـ من البحوث الأصولية التي أُلقيتْ على ثلة من الفضلاء في حوزة قم المشرّفة، فوجدتُ أنها استطاعت أن تستوعب جميع التفاصيل التي تعرّضتُ لها، بدقّة وعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ جليل للكاتب الفاضل، بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله من العلماء العاملين، ويأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم على طريق نشر معارف القرآن العظيم وتراث أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأن يقرّ به عيني ويريني فيه علماً من أعلام الدين والعلم؛ إنّه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري

١٥ ذي القعدة ١٤٢٨ هـ.

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على عبده المنتجب ورسوله المصطفى محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، سيّما بقيّة الله في العالمين الحجّة بن الحسن أرواحنا لتراب مقدمه الفداء.

وبعد..

هذا هو الجزء الثاني من سلسلة أصول الاستنباط الفقهي، والذي يتناول البحث في حجّية الظنّ، بعد أن كان جزؤها الأوّل مخصّصاً لمباحث القطع.

لا يخفى أنّ مسألة حجّية الظنّ ومباحث الظنون الخاصّة أو الأمارات المعتبرة شرعاً تمثّل العمود الأساس الذي تتّكئ عليه الخيمة الأصولية بأغلب مباحثها، إذ ليس ثمّة شكّ أنّ جلّ المسائل الاستنباطية في فروع الدِّين قائمه على أساس الاستناد إلى ظواهر النصوص وأخبار الثقات، والتي لا تفيد إلاّ الظنّ بالحكم الشرعي، نعم هو ظنّ معتبر يمكن الاستناد إليه شرعاً.

لكن كيف أصبح الظنّ طريقاً لمعرفة الأحكام الإلهية التي تدير حياة الإنسان؟ وما هي الكيفيّة التي نال الظنّ من خلالها منصب الحجّية والتنجيز والتعذير؟

الإجابة عن ذلك كلّه تمثّل جوهر البحث في مسألة حجّية الظنّ والأمارات المعتبرة شرعاً من الناحية الأصولية، الأمر الذي أنتج أن تشغل هذه المسألة مساحة واسعة من مباحث علم أصول الفقه، كما لا يخفى على من قرأ أبحاث هذا العلم ومارس التحقيق في مسائله.

هذه المحاولة

تمثّل هذه المحاولة مجموعة الدروس التي ألقاها سماحة سيّدنا الأستاذ السيّد كمال الحيدري حفظه الله تعالى في بحثه الأصولي حول حجّية الظنّ، تناول فيها البحث عن الأمور العامّة في إمكان التعبّد بالظنّ، والبحث عن حجّية السيرة، وحجّية الظهور، وحجّية الأخبار، وقد بلغ مجموع هذه الدروس (١٧٢) محاضرة، توزّعت على سنتين دراسيتين، حيث ابتدأ البحث في مباحث الظنّ في غرّة شهر ربيع الأوّل لعام ١٤٢٣هـ، وانتهى في شهر شوّال المكرّم لعام ١٤٢٦هـ[1]، في الحوزة العلمية في مدينة قم المشرّفة على قاطنتها آلاف التحيّة والسلام.

خصائص ومميّزات

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأبحاث تميّزت ـ بفضل الله تعالى وتوفيقه ـ بخصائص مهمّة وجوهرية على مستوى البحث الأصولي في أغلب المسائل التي تناولتها هذه الدراسة، ابتداءً من المنهج العلمي الذي خضع له تحقيق هذه الأبحاث وانتهاءً بالمعطيات المعرفية والعقائدية والأصولية المترتّبة على ذلك.

---

(١) فقد تمّ تعطيل الدرس لمدّة عام كامل تقريباً بسبب الأوضاع السياسيّة التي مرَّ بها العراق آنذاك.

نحاول في ما يلي الإشارة باختصار إلى نماذج توضّح بعض الخصائص التي انطوت عليها هذه الدراسة.

١. الأصول المعرفية لمسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

تنتمي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مبادئها الأساسيّة إلى مجموعة من المباني الكلامية والعقلية. والسؤال المطروح هنا:

هل ترد المحاذير واللوازم الباطلة المذكورة في هذه المسألة على جميع المباني الكلامية المذكورة، أم ترد على بعضها دون بعضها الآخر؟

في هذا المجال يجدر الالتفات إلى العلاقة الجوهرية والعلقة الصميميّة بين البحث الأصولي والبحث الكلامي، إذ إنّ مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي ترتبط ارتباطاً أساسيّاً بجملة من الأصول العقدية والعقلية التي تمثّل المبادئ التصديقيّة لهذه المسألة، ولا يمكن البحث فيها من الناحية المنهجية إلاّ بعد الفراغ من تحقيق القواعد والأصول المذكورة، ومن هذه الأصول:

- هل لله تعالى في كلّ واقعة حكم؟

فما لم يثبت في الرتبة السابقة أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً، فلا معنى حينئذ لحصول التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لا واقع لكي يتنافى مع الظاهر، وتكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

- أتختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالم بها فقط، أم هي مشتركة بين العالم والجاهل بها؟ إذ مع اختصاصها بالعالمين بها فقط لا يتحقّق التنافي من الأساس، لعدم وجود الأحكام الواقعيّة بحقّ الجاهل الذي

يأتي في حقّه الحكم الظاهري.

• إثبات أنّ الأحكام الواقعيّة إنّما شرّعت لأجل وجود المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، إذ ما لم يثبت ذلك فلا يُتصوّر التنافي بينها لأنّها ستكون اعتبارات سهلة المؤونة.

• إثبات أنّ المصالح والمفاسد الموجودة في متعلّقات الأحكام متحقّقة في جميع أفرادها لا أنّها موجودة على مستوى النوع فقط، أي أنّ المصلحة لو كانت علّة تامّة للحكم فلابدّ من تحقّقها في كلّ فرد فرد لا محالة.

في ضوء هذه الأصول والقواعد الكلامية وتبعاً للاختلاف المعروف في المباني التي ترتكز عليها المسائل المذكورة، ينبغي تشييد مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بجميع تفاصيلها على المختار في حقيقة هذه القواعد وأمثالها.

من الغريب أنّا لا نرى أثراً للبحث المفصّل في هذه القواعد في كلمات الأعلام عند تعرّضهم لمسألة إمكان جعل الحجّية للظنّ، بالرغم من أهمّية هذه المسألة وعظم مكانتها في البحث الأصولي.

من هنا أخذت هذه الدراسة ـ وفقاً للمنهج العلمي الذي نعتقده ـ على عاتقها تحقيق هذه القواعد والأصول.

٢ . تبعيّة الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها

وهي من أهمّ القواعد التي ترتكز عليها مسألة جعل الحجّية للظنّ، وقد وجدت اتّجاهات مختلفة لتصوير حقيقة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وفي ضوء هذه القاعدة ينفتح البحث حول مجموعة من

الثمرات المهمّة المترتّبة على اختلاف الاتّجاهات في حقيقة القاعدة المذكورة، مضافاً إلى مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. منها:

- تصوير دخول المخالف القاصر إلى الجنّة.
- مسألة الإجزاء.
- مسألة تبدّل رأي المجتهد، أو الأجر الأخروي الذي يحصل عليه عند الخطأ في اجتهاده.

من هنا يكتسب هذا البحث أهمّيته الكبرى التي تفرض علينا الوقوف عند التحقيق الصحيح والمنهجي، وبيان المسلك المختار في قضيّة تبعيّة الأحكام الإلهيّة للمصالح والمفاسد.

بالاستناد إلى ذلك تناولت الدراسة هذه المسألة من خلال الوقوف على مجموعة مقدّمات، هي:

أ. أنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً وبلا غاية.

ب. ما هي الوسيلة التي تقود الإنسان إلى مقام الولاية الإلهية؟

ج. ما هو الطريق لتحقيق الانقياد والعبودية التامّة؟

٣ . حجّية الظهور في ضوء نظرية المحقّق القمّي

ذهب المحقّق القمّي في «القوانين» إلى التفصيل في حجّية الظهور، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه، فيكون الظهور حجّة بالنسبة للأوّل ولا يكون كذلك للثاني.

وتترتّب على هذا التفصيل نتائج خطيرة على مستوى جميع المعارف الدينية، إذ يعود هذا التفصيل إلى معرفة المنهج الصحيح في كيفيّة التعاطي مع النصّ الديني، فلو تمّ التفصيل المذكور لاستلزم ذلك

تأسيس قواعد جديدة لفهم نصوص الشريعة عموماً، وسوف يلقي التفصيل بظلاله على جميع القواعد الأصولية المذكورة لمعرفة المراد الجدّي للشارع في كلامه، كأصالة الحقيقة، والعموم، والإطلاق، وعدم الغفلة، وغيرها من القواعد العرفية والعقلائية التي تمثّل الأدوات التي يستخدمها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي.

فمثلاً لو أردنا الوقوف على مسألة من مسائل الدِّين والشريعة سواء أكانت عقائدية أم أخلاقية أم عملية فقهية، فلا طريق لنا بحسب النقل إلاّ نصوص القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، في حين إنّ التفصيل المذكور يقرّر بأنّ ظواهر هذه النصوص لا تكون حجّة إلاّ في حقّ من قُصد إفهامه منها، أمّا القرآن فالمقصود بالإفهام منه هم خصوص أهل البيت عليهم السلام؛ إذ هم المخاطبون به والمقصودون بالإفهام منه، وبذلك يُغلق باب فهم القرآن بالنسبة لعموم الناس.

وأمّا أحاديث المعصومين عليهم السلام فالمقصود بالإفهام منها هو خصوص الطبقة التي عاصرتْهم من أصحابهم ورواة أحاديثهم المباشرين، وبذلك يُغلق ـ بناءً على التفصيل ـ باب فهم السنّة أيضاً على عموم الناس غير المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، ومن ثمّ يُطرح السؤال التالي: بناءً على ذلك ما هو الطريق لفهم معارف الدِّين؟

أمّا المسائل الفقهيّة والعلميّة فقد أجاب المحقّق القمّي بانسداد باب العلم والعلميّ فيها، ولا طريق إليها إلاّ الظنّ المطلق، لكن يبقى الإشكال على مستوى مسائل البحث العقدي التي لا يجدي فيها الظنّ شيئاً، ومن هنا تبرز أهمّية هذه المسألة التي تفتح باباً جديداً حول آلية التعامل

والتعاطي مع النصّ الديني بالنسبة لجميع من لم يُقصد إفهامهم من هذه المعارف والعلوم. وهذا التفصيل وإن لم يكن هو المشهور الآن في هذه المسألة لكنّه على أيّة حال قال به محقّق كبير كالقمّي قدّس سرّه، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلّ على أنّ مسألة التعامل مع النصّ الديني والمنهج المتّبع في ذلك ليست وحياً منزلاً لا يمكن تغييره أو المساس به كما يتوهّم بعضٌ، بل لابدّ من تنقيح القواعد المدوّنة والمناهج المعروفة في كيفيّة الوقوف على مرادات نصوص الشريعة المقدّسة. وإن قادنا التحقيق والتنقيح إلى وجود بعض القواعد غير القادرة على الاستجابة في توظيف النصّ الديني حسب متطلّبات الحياة، فلا ضير في تقديم أطروحة جديدة قادرة على القيام بالمهمّة المذكورة.

٤ . حجّية ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جملة من علمائنا الأخباريّين إلى عدم حجّية ظواهر القرآن. وهذا البحث وإن طرحه أعلام الأصول في تفصيلات حجّية الظهور، إلاّ أنّه من أهمّ الأبحاث المطروحة على بساط البحث المعرفي وكيفيّة التعاطي مع النصّ الديني المتمثّل بالقرآن الكريم عموماً، ولا يختصّ بحجّية الظهور على مستوى البحث الأصولي؛ إذ الحجّية لها معانٍ أحدها المعنى الأصولي وهو المنجزية والمعذرية، والآخر المعنى المعرفي الذي هو الكاشفيّة عن الواقع، ومن المعلوم أنّ القرآن ليس كتاب فقه فقط، بل هو جامع لكلّ معارف الدِّين والشريعة عقائد وفقهاً وأخلاقاً. وهذا المعنى للحجّية هو الذي يستحقّ أن يكون محوراً للبحث حسب ما يذهب إليه السيّد الأستاذ في هذه المسألة التي سوف تنتمي ـ استناداً لذلك ـ إلى قواعد وأصول علم التفسير، كما أنّها تنتمي إلى مسائل أصول الفقه من جهة المنجزية والمعذرية.

وفي هذا المجال لابدّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تقع في صميم البحث المعرفي في القرآن الكريم، والتي تكوّن بمجموعها الإطار العامّ في كيفيّة فهم نصوص الكتاب الكريم والوصول إلى أهداف الرسالة السماوية الخالدة والخاتمة. ومن هذه الأسئلة:

• هل يمكن الاعتماد على ظهور النصّ القرآني؟

كيف نفهم القرآن بعد قبول حجّية ظواهره؟ وهذه مسألة جوهرية بحاجة إلى دراسة مستقلّة. فمع القول بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ما هو دور العقل في فهم القرآن؟ وما هو دور أهل البيت عليهم السلام في ذلك؟ وما هو دور الكشف والشهود في الوصول إلى الحقائق القرآنية؟ وما هو دور العلوم الطبيعيّة في هذا المجال أيضاً؟

• ما هو الملاك الذي نميّز على أساسه التفسير الممدوح من التفسير المذموم؟ وأن لا نقع في التفسير بالرأي من جهة، ولا نقع بإغلاق باب فهم القرآن كلّياً من جهة أخرى؟

• ما حقيقة المحكم والمتشابه في القرآن، وما هي الطريقة الصحيحة في فهم المحكم والمتشابه؟

• ما هي حقيقة التنزيل والتأويل التي نطقت بها الآيات والروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؟ وتبعاً لذلك لابدّ من الوقوف على مسألة الظاهر والباطن التي نطقت بها الروايات أيضاً.

• هل للقرآن مراتب وجودية متعدّدة؟ ومع كونه كذلك هل تتعدّد مناهج فهم القرآن بحسب اختلاف مراتبه الوجودية؟ وفي ضوء ذلك عندما يستعمل القرآن لفظاً ما كـ «الميزان» مثلاً أيريد منه مصاديق مرتبة واحدة أم مصاديق جميع مراتبه الوجودية؟

وهذا ما حاول سيّدنا الأستاذ التوفّر عليه في كتابه الذي صدر أخيراً حول «أصول التفسير والتأويل».

٥. الظهور الموضوعي وتعدّد القراءات

وقع البحث بين الأصوليّين حول كيفيّة إحراز الظهور الموضوعي الذي يقع موضوعاً لأصالة الظهور، ومن أهمّ الطرق لإحراز الظهور المذكور ما ذكره السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ الظهور الموضوعي يُحرَز وجداناً بالتحليل القائم على حساب الاحتمالات «وذلك بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحو يطمئنّ بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية»[(١)].

وهذا البيان إنّما يتمّ ويكون صحيحاً فيما لو كانت النصوص الشرعيّة التي بأيدينا قد ألقيت جميعاً إلى مستوى الفهم العرفي عند عموم الناس، والحال ليس كذلك إذ إنّ كلمات أهل البيت عليهم السلام انطوت على كثير من المسائل التي لا يفهمها إلاّ الخواصّ، خصوصاً في مباحث العقائد ومسائل التوحيد والمعرفة الإلهيّة التي لا يخفى مدى العمق والدقّة التي تضمّنتها.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر طاب ثراه، تأليف السيّد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م: ج٤ ص٢٩٣.

في ضوء ذلك أثبتنا أنّ المقصود من الظهور الموضوعي ليس الظهور المصيب أو المطابق للواقع، بل المقصود أنّ الظهور إذا كان مستنداً إلى قرائن موضوعيّة ومنهج صحيح في الاقتناص بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، فهو الملاك الصحيح في الموضوعيّة والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص. فإن حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته، عدّ هذا الظهور موضوعيّاً. وأمّا إذا كان الظهور حاصلاً بصورة لا تستند إلى منهج معرفيّ أقيم الدليل على صحّته، فلا يكون موضوعيّاً وإن كان مصيباً واقعاً.

وهذا الملاك في الموضوعيّة هو الذي لابدّ أن يجري في مسألة تعدّد القراءات في النصّ الديني، إذ إنّ الواقع لا يمكن لغير المعصوم أن يدّعي أنّه وقف عليه حتّى يقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقة للواقع، إنّما القراءة الموضوعيّة هي تلك التي تستند إلى سياق معرفيّ مبرهن أو منهج استدلاليّ أقيم الدليل على صحّته. بعبارة أخرى: إنّ المدار في الكاشف لا المكشوف.

وفي هذا المجال ذهب العلاّمة الطباطبائي إلى أنّ القراءة والاستظهار من النصّ الديني لو لم يكن مستنداً إلى منهج صحيح لكان من مقولة «التفسير بالرأي» التي نهى عنها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله؛ قال قدّس سرّه: «التفسير بالرأي المنهيّ عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أخرى: إنّما نهى عليه السلام عن تفهّم كلامه على نحو ما يُتفهّم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهّم ربما صادف الواقع. والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله في رواية أخرى:

مَن تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ. فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلاّ لكون الخطأ في الطريق، وكذا قوله عليه السلام في حديث العياشي: **إن أصاب لم يؤجر»**[1].

بناءً على ذلك فإنّ المناهج المعرفية كالمنهج الفلسفي والتجريبي والعرفاني والأخباري والكلامي سوف تختلف روحاً ونتيجة، وهي جميعاً قراءات متعدّدة للواقع، ثمّ إنّها ليست صحيحة فحسب بل وجودها ضروريّ في الفكر البشري لأنّها أفهام وطرق للكشف عن الواقع. وبذلك يتّضح أنّ الملاك في معرفة الظهور الموضوعي وتمييزه عن الظهور الذاتي هو وجود المنهج المعرفي الصحيح وعدمه.

فهذه مجموعة مختصرة من الأبحاث والإثارات العلمية التي حاولت هذه الدراسة الإجابة عليها، مضافاً إلى المسائل الأخرى التي اشتملت عليها والتي لا تقلّ أهمّية عمّا ذكرناه في هذه المقدّمة.

مباحث الكتاب

اشتمل الكتاب على مبحثين:

- المبحث الأوّل: الأمور العامّة. وفيه فصول:
  - الفصل الأوّل: هل حجّية الظنّ ذاتية؟
  - الفصل الثاني: إمكان جعل الحجّية للظنّ.
  - الفصل الثالث: تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وأشرف على طباعته الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الثانية المحقّقة، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات: ج٣ ص٨٨ ـ ٨٩.

• المبحث الثاني: الظنون الخاصّة أو الأمارات المعتبرة شرعاً.

وفيه فصول:

- الفصل الأوّل: السيرة.
- الفصل الثاني: حجّية الظهور.
- الفصل الثالث: الإجماع.
- الفصل الرابع: الشهرة.

وفي الختام، أسأل الباري عزّ وجلّ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبّله بقبول حسن، وأن ينفعنا به يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون.

ولا يفوتني في هذه الفرصة أن أسجّل بالغ شكري وتقديري الكبيرين لأستاذي الذي رزقني الله التعلّم بين يديه سماحة السيّد كمال الحيدري حفظه الله، على الجهد الذي بذله في متابعة مراحل إنجاز هذا البحث، وما وهبني به من أوقاته الثمينة التي كانت تستمرّ لساعات طويلة في سبيل إكمال البحث وإظهاره بالصورة الماثلة بين يديك، وأسأل الله سبحانه أن يوفّق سماحته إلى مواصلة هذه البحوث على أحسن وجه، وأن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه رضاه تعالى.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

محمود نعمة الجياشي

١ ربيع الأوّل ١٤٢٨هـ

قم المشرّفة

المبحث الأوّل

الأمور العامّة

- الفصل الأوّل: هل حجّية الظّنّ ذاتيّة؟
- الفصل الثاني: إمكان جعل الحجّية للظنّ
- الفصل الثالث: تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية

الظنّ ١٨

تمهيد

بعد الفراغ من مباحث القطع وما يتعلّق به من المسائل التي تقدّم الكلام عنها، يقع البحث في مسألة الظنّ ومدى حجّيته من الناحية الأصولية؛ وهو المعبّر عنه في كلمات الأصوليين ببحث الظنون الخاصّة أو الأمارات المعتبرة شرعاً.

وقبل الدخول في صلب هذا البحث تجدر الإشارة إلى أُمور ثلاثة، سنبحثها في ثلاثة فصول، تكون بمثابة المقدّمات التي تبتني عليها تفاصيل البحث في الظنون الخاصّة من الناحية المنهجية؛ هي:

الأمر الأوّل: هل الظنّ حجّيته ذاتية كالقطع؟

فقد ذهب مشهور الأصوليين في العصر الثالث من عصور علم الأصول، أي من زمان الوحيد البهبهائي قدّس سرّه إلى أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع، بمعنى أنّ العقل يدرك وجوب الطاعة واستحقاق العقاب عند المخالفة، مع حصول البيان التامّ لأمر المولى، وعليه ينبثق السؤال في المقام حول الحجّية الذاتية للظنّ وعدمها.

الأمر الثاني: بناءً على عدم الحجّية الذاتية للظن، **هل يمكن جعل الحجّية له أصلاً؟**

إذ بعد ثبوت عدم كون الحجّية لازماً ذاتياً للظنّ يقع السؤال عن إمكان جعل الحجّية له شرعاً، وليس البحث في هذا الأمر عن وقوع

الجعل الشرعي وعدم وقوعه، بل في إمكانه وعدمه، فقد يقال أنّ جعل الحجّية للظنّ مستحيل عقلاً.

وفي هذا الأمر يقع السؤال حول منشأ الاستحالة المذكورة لجعل الحجّية للظنّ؛ إذ قد تنشأ الاستحالة من جهتين:

الأولى: كون ذلك يتنافى مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان؛ حسب ما ذهب إليه المشهور من عدم منجّزية الظنّ عقلاً.

الثانية: منافاة الحكم المجعول للظنّ مع الحكم الواقعي المشكوك. وتستند هذه الجهة من البحث في أصلها إلى الشبهات التي أثارها ابن قبّة في المقام. والبحث في هذه المسألة يقع في مقامين:

الأوّل: البحث المرتبط بالشبهات الناشئة من مدركات العقل النظري من قبيل اجتماع المثلين أو الضدّين.

الثاني: البحث المرتبط بالشبهات الناشئة من مدركات العقل العملي من قبيل تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

ثمّ إنّ البحث في هذه الجهة هو ما يصطلح عليه أُصولياً بمسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، والتي سيأتي بيانها في اللاحق من فقرات هذا البحث.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ البحث في الأمر الثاني ليس مختصّاً بباب الأمارات المعتبرة شرعاً بل يشمل باب الأصول العملية؛ ضرورة أنّ البحث في الأصول العملية إنّما ينطلق بعد التسليم بإمكان جعل الحجّية للشكّ أو عدم إمكانها؛ لأنّ جعل الحجّية للأصل العملي في مورد الشكّ قد يتنافى مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقد يتنافى مع الحكم الواقعي المشكوك.

الأمر الثالث: معرفة الأصل العقلي أو الشرعي عند الشكّ في جعل الحجّية لفرد من أفراد الظنّ، وهو ما يصطلح عليه بـ : **تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية.** والبحث في هذا الأمر إثباتيّ بخلافه في الأمرين المتقدّمين فهو ثبوتيّ واقعيّ.

الفصل الأوّل

هل حجّية الظنّ ذاتية؟

علّة البحث

تجدر الإشارة أوّلاً إلى معرفة السبب الكامن وراء طرح هذا البحث، وهذا ما يستدعي الرجوع قليلاً إلى ما حرّرناه في مباحث القطع، فقد تقدّم أنّ القطع ـ بعد تحليل هويّته ـ يتضمّن خصوصيات ثلاثاً، الأولى: الكاشفية وإراءة الواقع، الثانية: المحرّكية والداعوية في الأغراض الشخصية والتكوينية، وهاتان الخصوصيتان من ذاتيات القطع. أمّا الثالثة: فهي الحجّية بالمعنى الأصولي. وقد ذكر المشهور من الأعلام في تلك المسألة بأنّ الحجّية ـ بمعنى المنجّزية والمعذّرية ـ لازم ذاتيّ للقطع، بمعنى عدم إمكان التفكيك بينها وبين القطع؛ الأمر الذي يقتضي حسن العقاب مع مخالفة القطع عقلاً أي «حسن العقاب مع البيان» وهذا بدوره ينتج ما اشتهر بينهم من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

أي: كما لا يعقل التفكيك بين الزوجية والأربعة كونها لازماً ذاتيّاً لها، كذلك لا يعقل التفكيك بين الحجّية وبين القطع والبيان التامّ، وحيث إنّ القضايا العقلية نسبة الموضوع فيها إلى المحمول نسبة العلّة التامّة إلى معلولها، سوف ينتج انتفاء المنجّزية والمعذّرية عند انتفاء القطع؛ لكون البيان حينئذ ناقصاً، فلا يترتّب محمول القضية العقلية الذي هو الحجّية.

في ضوء ذلك حكموا بعدم الحجّية الذاتية للظنّ لعدم تحقّق القطع، وعليه ستكون حجّيته مجعولة. ومن هذا المنطلق طُرح هذا البحث.

رأي المشهور

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: «لا ريب في أنّ الأمارة غير العلمية ليست كالقطع في كون الحجّية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلّية بل مطلقاً، وأنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعل، أو ثبوت مقدّمات وطروّ حالات موجبة لاقتضائها الحجّية عقلاً ـ بناءً على تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومة ـ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجّية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً»[١].

إشكال الصدر على المشهور

وقد علّق الأستاذ الشهيد قدّس سرّه على ذلك بأنّ: «هذا الكلام منهم مسوق وفقاً لتصوّراتهم في تحليل حجّية القطع المتقدّم شرحها، حيث إنّهم كانوا يفصلون بين مولوية المولى المفروغ عنها في علم الكلام الأسبق رتبة من علم الفقه والأصول، وبين تنجّز تكاليف المولى ومقداره، فجعلوا البحث عن دائرة التنجّز بحثاً أُصولياً. وقد تفرّع عن هذا التفكيك أن طرحت حجّية القطع بصيغة أنّ القطع حجّة بذاته، لأنّها من لوازم الانكشاف والوصول الذي يكون مقوّماً للقطع، ولازم ذلك أنّه إذا انتفى الانكشاف التامّ انتفتح المنجّزية، وهذا ما سمّي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان الذي هو بمثابة المفهوم المذكور، وهو معنى أنّ الظنّ ليس منجّزاً بذاته ما لم تتمّ بيانيّته»[٢].

---

(١) **كفاية الأصول**، تأليف المحقّق الكبير والمدقّق النحرير الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت١٣٢٩هـ)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ : ص٣١٧.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٨٦.

وهذا يعني أنّ مشهور الأصوليين قد ربطوا مسألة المنجّزية والمعذّرية بمسألة تماميّة البيان والقطع وعدمهما، ومن هنا علّق قدّس سرّه بأنّ الحيثية التعليلية وملاك الحجّية ليس هو تمامية البيان وعدمها، بل الملاك هو وجود المولوية وعدم وجودها، لذا سيكون الربط بين تمامية البيان والحجّية فقط دون إدخال المولوية خطأً من الناحية المنهجية؛ ضرورة أنّ الربط لابدّ أن يحصل بين الحجّية والمولوية.

وعليه لا يمكن قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالصيغة التي ذكرها المشهور، بل الصحيح أن يقال بقبح العقاب بلا مولويّة، وحسن العقاب معها، أي أنّ الحجّية بالمعنى الأصولي لا ينبغي أن تربط من الناحية المنهجية بوجود البيان التامّ وعدم وجوده؛ إذ البيان مرتبط بمقام الطريق الموصل إلى تكاليف المولى، في حين إنّ البحث لا بدّ أن يقع في رتبة أسبق من ذلك وهي تحديد دائرة مولويّة المولى سبحانه وتعالى.

ويمكن التعليق على ما أفاده قدّس سرّه بأنّهم لم يكونوا بصدد ربط الحجّية بالبيان وعدمه مطلقاً، ولا يحتمل في شأنهم ذلك، بل ممّا لا ريب فيه أنّهم ربطوا بين الحجّية والبيان على تكليف من له حقّ الطاعة والمولوية.

قال السيد الخميني قدّس سرّه: «إن كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع هو العمل على طبق المقطوع والواقع المنكشف، فليس هو من أحكام القطع، بل مآله إلى لزوم إطاعة المولى الذي يُبحث عنه في علم الكلام»[1].

---

(١) **تهذيب الأصول**، تقريراً لبحث سيّدنا العلاّمة والأستاذ الأعظم آية الله العظمى الإمام الحاج السيّد روح الله الموسوي الخميني رضوان الله عليه، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، انتشارات دار الفكر، قم ١٤١٠هـ: ج٢ ص٨٤.

وفي هذا المجال يقرّر السيّد الخوئي قدّس سرّه أيضاً: «إنّ التعبير بموافقة القطع ومخالفته لا يخلو من مسامحة، فإنّ المراد موافقة المقطوع ومخالفته، وهذا هو المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً»[1].

الحقّ في المسألة

إلاّ أنّ النقطة التي لم يلتفت إليها المشهور هي تصوّرهم بأنّ حقّ الطاعة والمولوية متواطئ على درجة واحدة، ولا فرق في هذا الحقّ بين المولوية الحقيقية الثابتة لله سبحانه وتعالى وبين المولوية العقلائية، وحيث إنّ الحقّ المذكور في الأخيرة ثابت في المقطوعات دون غيرها من درجات الانكشاف الأخرى، فقرّروا أنّ ذلك ثابت أيضاً في مولوية الحقّ سبحانه وتعالى، فإن كان البيان تامّاً على تكاليف المولى الحقيقي فالحجّية ثابتة، وإلاّ فلا، خصوصاً مع الالتفات إلى تصريحهم بأنّ الشارع سيّد العقلاء.

وقد بسطنا الكلام حول هذه المسألة في مباحث القطع وأثبتنا عدم صحّة قياس المولوية الحقيقية لله سبحانه وتعالى على المولوية الجارية في المجتمعات العقلائية؛ استناداً إلى اختلاف الملاك الذي تؤول إليه كلّ من المولويّتين المذكورتين وأنّه لا معنى لجريان شيء على خالقنا ومولانا الحقيقي ممّا يجري علينا كمخلوقين، وتقرّر أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على فرض قبولها ـ ليست عقلية، وأنّ غاية ما تثبته هو

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي قدّس سرّه، تأليف آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهرودي قدّس سرّه، نشر مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ : ج٣ ص١٥.

حدود حقّ الطاعة في المولويات العقلائية.

ثمّ إنّ هذه المسألة تتضمّن بعدين:

أحدهما: إدراك أصل مولوية الحقّ سبحانه وتعالى.

ثانيهما: حدود دائرة حقّ الطاعة وبيان أبعادها.

وهاتان قضيّتان غير مبرهنتين وإنّما المرجع في إثباتهما هو الوجدان فقط، وقد تعرّض الأستاذ الشهيد قدّس سرّه إلى ذكر بعض المنبّهات على حقّانية الوجدان المذكور.

وما دام مرجع القضيتين المذكورتين إلى الوجدان العقليّ للإنسان لا العقلائي، فلابدّ أن نرى بماذا يحكم الوجدان في ذلك؟

إذ لو انتهى الوجدان إلى عدم وجوب طاعة المولى سبحانه وتعالى، فلا يمكن للإنسان حينئذ أن ينبعث أو يفعل شيئاً امتثالاً لأوامر المولى. والبحث من هذه الجهة مرتبط بنظرية المعرفة، فلو أنّ إنساناً اعتقد بوجود الله، واعتقد بالنبوّات والرسالات واليوم الآخر، لكنّه لم يعتقد بوجوب طاعة أوامر وتكاليف المولى سبحانه وتعالى؛ لعدم وجود الدليل لديه على ذلك، فما هو موقفه يوم القيامة وهو على هذه الحال؟ هل يستحقّ العقاب؟

وليعلم أنّ هذه القضية المعرفية قد طُرحت مؤخّراً في الأوساط الفكرية والمؤسّسات العلمية، وحاصلها هل الإنسان مكلّف أوّلاً، أم صاحب حقّ ثم مكلّف؟ فلو أراد أن يُسقط حقّه لا يكون مكلّفاً حينئذ. ومعلوم أنّ الواقع الديني عندنا يقوم على أساس التكليف أوّلاً والحقّ ثانياً.

وكيف كان، فإنّ أصل حقّ الطاعة للمولى الحقيقي أمر وجدانيّ لا دليل عليه، ولو قلنا أنّه بملاك الخالقية، لعاد السؤال: ما هو الدليل على

أنّ كلّ خالق تجب طاعته؟ وما الدليل على أنّ المنعم تجب طاعته؟ ثم إنّ الخالق هل أخذ الإذن من الإنسان في خلقه لتجب له الطاعة لو خلقه؟! وهكذا لا يبقى إلاّ الوجدان الذي يحكم بوجوب حقّ الطاعة للمولى سبحانه وتعالى.

كذلك الحال في حدود حق الطاعة وأنّه شامل للمظنونات والمشكوكات فضلاً عن التكاليف المقطوعة، فإنّه أمر وجدانيّ أيضاً لا دليل برهانيّاً عليه، وقد أفاد السيد الشهيد أنّ المولى سبحانه وتعالى المتّصف بالأسماء الحسنى والصفات العليا، يحكم الوجدان بأنّ دائرة حقّ طاعته تشمل التكاليف عموماً، سواء كانت مقطوعة أو مظنونة أو محتملة.

قال قدّس سرّه: «المولوية الذاتية وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم»[1]، وما دام سبحانه مالكاً لنا بالملك التكويني فلا معنى لجواز التصرّف بأيّ شيء إلاّ بعد إحراز الإذن من المالك الحقيقي. أي لا يجوز التصرّف إلاّ بعد القطع بالإذن، وهذا معنى منجّزية الاحتمال عقلاً.

فهو يثبت نظريّة حقّ الطاعة من خلال الاستناد إلى بعض الأسماء الإلهية وهما الخالق والمالك، لكن يمكن القول أنّ لله سبحانه وتعالى أسماء أخرى غير الخالق والمالك لها آثار تختلف عن هذين الاسمين، وهذا ما يصطلح عليه بالحكومة الأسمائية. ومن هنا إن استطعنا أن نبرز بعض الأسماء الإلهية التي تكون قادرة على منع التأثير المطلق لاسم «المالك» فيمكننا أن نثبت حينئذ أصالة البراءة العقلية في قبال ما ذهب

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٨.

إليه قدّس سرّه من أصالة الاشتغال العقلية؛ فإنّ أسماء كالرؤوف والرحيم قادرة على تضييق دائرة اسم العادل، فكذلك الأمر في اسم المالك. نعم نحن لا نختلف مع السيد الشهيد في أنّ اسم المالك في نفسه يقتضي حقّ الطاعة وأصالة الاشتغال العقلية.

أي: إنّ بعض الأسماء الإلهية تكون حاكمة على البعض الآخر. فالإنسان العاصي ـ مثلاً ـ نستطيع أن نصوّر له حالتين بالنسبة إلى الجزاء الذي يستحقّه من الله عزّ وجلّ، إذ لو نظرنا إلى حاله من خلال الاسم «الحكيم» فإنّ مقتضى الحكمة أن يصل هذا الإنسان المذنب إلى جزائه وعقوبته التي يستحقّها. لكن لو نظرنا إلى ذلك من خلال اسم الرؤوف أو الرحيم لكانت حالته تختلف ويكون جزاؤه المغفرة والرحمة بدلاً من العقاب، وهكذا يحصل التزاحم ـ لو صحّ التعبير ـ بين مقتضيات الأسماء الإلهية، فيخرج المذنب من مقتضى اسم ليدخل تحت مقتضى اسم آخر. فالشفيع مثلاً عندما يُعمل شفاعته لا يطلب من المولى سبحانه أن يبطل مولويّة نفسه، ويقول له: أنت لست مولاه فلا تعاقبه، ولا يطلب منه إبطال عبودية العبد المذنب له، ولا يطلب منه أن يرفع يده عن حكمه وتكليفه؛ لأنّ الأحكام الإلهية غير قابلة للاستثناء والنسخ، ولا يطلب منه إبطال قانون المجازاة عموماً أو خصوصاً، بل الشفيع يطلب من الله عزّ وجلّ بمقامه وجاهه أن لا يحاسب العبد المذنب من خلال اسم الحكيم أو العادل وإنّما يحاسبه من خلال «الرؤوف» و«الرحيم»، فيحكم هذا على ذاك.

قال الطباطبائي قدّس سرّه: «ومن هنا يظهر للمتأمّل أنّ الشفيع إنّما يحكم بعض العوامل المربوطة بالموارد المؤثّرة في رفع العقاب مثلاً من

صفات المشفوع عنده أو نحوها على العامل الآخر الذي هو سبب وجود الحكم وترتّب العقاب على مخالفته. ونعني بالحكومة أن يخرج مورد الحكم عن كونه مورداً بإدخاله في مورد حكم آخر، فلا يشمله الحكم الأوّل؛ لعدم كونه من مصاديقه، لا أن يشمله فيبطل حكمه بعد الشمول بالمضادّة كإبطال الأسباب المتضادّة في الطبيعة بعضها حكم بعض بالمعارضة والغلبة في التأثير».[١]

في ضوء ذلك فإنّ الله سبحانه وتعالى لم يعامل الناس بمقتضى خالقيّته ومالكيّته فقط، بل عاملهم بجميع أسمائه الحسنى وصفاته العليا. وبالتالي نستطيع تضييق دائرة حقّ الطاعة من خلال الاستعانة بالمعنى المتقدّم للحكومة الأسمائية. وهذا بحث موكول بتفاصيله إلى بحث البراءة العقلية، وقد تقدّم الحديث عنه مختصراً في مباحث القطع.[٢]

التفكيك بين المولوية والحجيّة

في ضوء ما تقدّم ثبت أنّ الحجيّة ثابتة للقطع فقط، بناءً على مقولة المشهور في هذه المسألة، أمّا بناءً على ما ذهب إليه السيد الشهيد قدّس سرّه فهي ثابتة لدرجات الانكشاف الأخرى ما لم يقطع بالعدم. وعليه ينبثق السؤال عن إمكان التفكيك بين المولوية والحجّية وعدمه؟

من الواضح عدم إمكان التفكيك على مبنى المشهور بعد افتراضهم أنّ الحجية لازم ذاتيّ للقطع وبالتالي يستحيل سلبها عنه.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ص١٥٩.

(٢) **القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، نشر دار فراقد، قم، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧٦وما بعدها.

أمّا على مبنى السيّد الشهيد من أنّ الحجية ثابتة للتكاليف المظنونة والمحتملة فضلاً عن المقطوعة، فهناك تفصيل تعرّض له قدّس سرّه في هذه المسألة وفرّق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. فقد قرّر إمكان انفكاك الانكشاف عن الحجّية ثبوتاً سواء كان انكشافاً تامّاً أم ناقصاً.

أمّا على مستوى الإثبات فقد فصّل قدّس سرّه بين البيان حيث قال بالاستحالة، وإمكان ذلك مع البيان الناقص. وليُعلم أنّ نقطة الاختلاف بينه وبين المشهور في المقام تعود أساساً إلى حقيقة الإدراك العقلي لحقّ الطاعة لله سبحانه وتعالى سعة وضيقاً، وهل هو إدراك تعليقيّ أم تنجيزيّ؟ وعلى الثاني يستحيل التفكيك ثبوتاً وإثباتاً، وعلى الأوّل فإنّ حقّ الطاعة معلّق على عدم ورود الترخيص من المولى نفسه، ومع وروده يرتفع موضوع الحكم العقلي بحقّ الطاعة.

قال قدّس سرّه: «إنّ الصحيح في حقّ الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة أيضاً، فيكون الظن والاحتمال منجّزين أيضاً، ومن ذلك يستنتج أنّ المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتمالياً؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة، غير أنّ هذا الحقّ وهذا التنجيز يتوقّفان على عدم حصول مؤمّن من قِبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيص جادّ منه في مخالفة التكليف المنكشف؛ إذ من الواضح أنّه ليس لشخص حقّ الطاعة لتكليفه والإدانة بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخّص بصورة جادّة في مخالفته.

أمّا متى يتأتّى للمولى أن يرخّص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادّة؟ فالجواب على ذلك : أنّ هذا يتأتّى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ؛ وذلك بجعل حكم ظاهريّ

ترخيصيّ في موردها، كأصالة الإباحة والبراءة.

وأمّا التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمّن من المولى بالترخيص الجادّ في مخالفته؛ لأنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ حقيقيّ، وإمّا حكم ظاهريّ طريقيّ، وكلاهما مستحيل.

والوجه في استحالة الأوّل: أنّه يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزم اجتماعهما على أيّ حال في نظر القاطع، لأنّه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً، فكيف يصدّق بذلك؟

والوجه في استحالة الثاني: أنّ الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع القطع، فلا مجال لجعل الحكم الظاهري»[1]

وقد تقدّم تفصيل ذلك في مباحث القطع حيث ثبت أنّ هذه المسألة مرتبطة بحقيقة الأحكام العقلية وكونها تنجيزية أم تعليقية؟ وتقرّر آنذاك أنّه لا برهان على التنجيزية كما لا برهان على التعليقية، وغاية ما يمكن الاستناد إليه هو الوجدان.

وكيف كان فالحجّية تكون مجعولة للظنّ على مبنى المشهور، أمّا على مبنى السيد الشهيد قدّس سرّه فإنّها تكون ثابتة له على حدّ ثبوتها للقطع مع بعض الفوارق التي أشرنا إليها، وسوف تظهر ثمرة هذا الاختلاف في مسألة تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ ج٣ ص٤٠.

الفصل الثاني

إمكان جعل الحجّية للظنّ

البحث فيه من جهتين

١. المنافاة مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان

٢. المنافاة مع الحكم الواقعي المشكوك

(١)

المنافاة مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان

نبحث في هذه الجهة منافاة جعل الحجّية للظنّ مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، بقطع النظر عن منافاة ذلك للتشريعات الإلهية الأخرى؛ إذ لا ريب أنّ الأحكام الظاهرية طرّاً إمّا أن تكون بصدد التنجيز أو التعذير، فهي إمّا إلزامية أو ترخيصية لا محالة، فيقع البحث في هذه الجهة عن مدى منافاة جعل هذه الأحكام لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد تعرّض الشهيد الصدر قدّس سرّه إلى البحث في تنافي الأحكام الظاهرية الإلزامية مع مسلك البراءة العقلية فقط، ولم يتعرّض للبحث على مستوى تنافيها مع مسلك حقّ الطاعة أو الاحتياط العقلي بالرغم من أنّ البحث جارٍ على كلا المسلكين.

أمّا على مبنى المشهور فلا تتحقّق الحجّية إلاّ مع البيان التامّ، وعلى هذا الأساس أشكل عليهم الأمر في جعل الأحكام الظاهرية الإلزامية؛ ضرورة منافاتها مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا على مسلك حقّ الطاعة فالبحث يجري من جهة الأحكام الظاهرية الترخيصية التي تنافي منجّزية مطلق الانكشاف بحسب هذا المسلك. بناءً على ذلك سلك كلّ من المشهور والأستاذ الشهيد مسلكاً

يختلف عمّا سلكه الآخر لدفع هذا الإشكال، ولا يخفى أنّ الإشكال يزداد تعقيداً بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان الذي يقرّر ثبوت الحجّية للقطع عقلاً بنحو التنجيز لا التعليق، فهي تأبى الانفكاك عنه؛ لرجوعه إلى التخصيص في الحكم العقلي.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ حجّية غير العلم مناف مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأنّ غير العلم لا يخرج عن كونه غير العلم مهما جعلت له الحجّية شرعاً أو عقلائياً، فيكون العقاب في مورده عقوبة بلا بيان، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص»[١].

ومن هنا أشكل المحقّق النائيني قدّس سرّه على مسلك جعل المنجزية لصاحب الكفاية بأنّه ممتنع عقلاً؛ ضرورة أنّ المنجزية لا تثبت إلاّ للبيان التامّ عقلاً، وعليه يكون ثبوتها للحكم الظاهري تخصيصاً في الحكم العقلي، وهو مستحيل.

استناداً لذلك حاولت مدرسة المحقّق النائيني التخلّص من الإشكال المذكور من خلال القول بأنّ جعل الحجّية للحكم الظاهري معناه التخصّص والخروج الموضوعي عن الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، وذلك عن طريق اعتبار الظنّ علماً الذي يقرّره مسلك جعل الطريقية والكاشفية الذي تبنّته هذه المدرسة وهو يقتضي ترتيب أحكام العلم على الظنّ المعتبر ومن جملتها الحجّية[٢].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٨٨.

(٢) **فوائد الأصول**، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ: ج٣ ص١٧ ـ ١٨.

أي أنّ الحجية تعني إيجاد فرد من أفراد العلم من خلال تتميم الكشف للبيان الناقص الذي يمثّله خبر الثقة مثلاً، وبذلك يكون تصرّفاً في موضوع القاعدة العقلية لا محمولها لكي يلزم التخصيص.

ويمكن الجواب عن هذه المحاولة بما يلي:

إنّ ثبوت الأحكام العقلية لموضوعاتها حاصل بمقتضى الملاكات التكوينية والحيثيات الوجودية فيها، فهو ثبوت تكوينيّ لا اعتباريّ جعليّ، فالاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين حقيقة لا اعتباراً وجعلاً.

بناءً على ذلك فالقاعدة العقلية تقرّر حسن العقاب مع البيان وقبحه مع عدمه، وهما حكمان عقليان ثابتان لموضوعين حقيقيين واقعيين، وعليه ليس بمقدور البيان التامّ بنحو الاعتبار وتتميم الكشف تغيير الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان؛ ضرورة أنّ «اللاّبيان» باقٍ واقعاً وحقيقة وإن اعتبر بياناً جعلاً واعتباراً.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ البيان المأخوذ موضوعاً لحكم العقل ليس هو البيان التامّ تكويناً وواقعاً، بل الأعمّ منه ومن البيان التعبّدي. وهو أوّل الكلام.

نعم يمكن القول ـ دفعاً للإشكال المذكور ـ بقبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن لا على سعتها وشمولها بل بتخصّصها من الأصل بحالة المشكوك واقعاً وأهميّةً فقط وعدم شمولها لحالة المشكوك واقعاً والمعلوم أهمية. وعليه لو دلّ الدليل الإثباتي على حكم ظاهريّ إلزاميّ فسيكون كاشفاً عن أنّ الشيء المشكوك هو معلوم أهميّة؛ وبذلك يخرج عن موضوع القاعدة العقلية من الأساس.

إلاّ أنّ هذا التوجيه لا يتمّ إلاّ مع تفسير الأحكام الظاهرية بأنّها أحكام

طريقية، لا مصالح ومفاسد مستقلّة في متعلّقاتها، بل تنحصر وظيفتها في تنجيز مصالح متعلّقات الأحكام الواقعية.

في ضوء ذلك لا مخرج من شبهة التنافي بين الحكم الظاهري الإلزامي مع الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان إلاّ أحد أمرين:

الأوّل: إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثاني: الالتزام بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو عدم بيان الحكم الواقعي وعدم بيان اهتمام المولى به على تقدير ثبوته، ودليل الحجّية كاشف عن الاهتمام المذكور، فيرتفع موضوع القاعدة العقلية.

وأمّا بناءً على مسلك الأستاذ الشهيد في حقّ الطاعة، فيبدو أنّه كان ملتفتاً إلى الإشكال المذكور من أوّل الأمر، وذلك من خلال ذهابه إلى أنّ الحكم العقلي الذي ثبت بموجبه حقّ الطاعة للمولى هو حكم تعليقيّ لا تنجيزيّ، ومن ثمّ لا يكون المرخّص الشرعي معارضاً لهذا الحكم عند وروده، بل يكون رافعاً لموضوعه.

(٢)

المنافاة مع الحكم الواقعي المشكوك

البحث في هذه الجهة، حول إمكان جعل الحجّية للحكم الظاهري وعدمه من خلال التعرّض لمجموعة من اللوازم المحالة التي ادّعي لزومها عند جعل الحكم الظاهري. وقد ذُكر أنّ اللوازم المذكورة تنقسم إلى:

١ ـ ما يرتبط بمدركات العقل النظري.

٢ ـ ما يرتبط بمدركات العقل العملي.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «وأمّا الصنف الثاني من المحذور فعبارة عن ثلاثة أُمور بعضها يثبت المحذور على مستوى مدركات العقل النظري وبعضها يثبته على مستوى مدركات العقل العملي.

وهي ما يلي:

١ ـ إنّ جعل الحجّية للظنّ بل مطلق الحكم الظاهري يؤدّي إلى محذور اجتماع الضدّين أو المثلين قطعاً أو احتمالاً، وكلّها محال. وجه الاستحالة واضح، ووجه اللزوم أنّ الحكم الظاهري في معرض الخطأ والإصابة فيكون في مورده حينئذ حكم واقعيّ مضادّ أو مماثل بعد البناء على عدم التصويب، وهذا محذور على مستوى العقل النظري.

٢ ـ إنّه يؤدّي إلى نقض الغرض المولوي من الأحكام الواقعية المجعولة ـ وهو محال في حقّ المشرّع الملتفت والمهتمّ بأغراضه التشريعية ـ وهذا المحذور أيضاً بلحاظ مدركات العقل النظري.

٣ ـ إنّه يؤدّي إلى إيقاع المكلّف في مفسدة الحرام وتفويت مصلحة الواجب عليه بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم. وهذا محذور على مستوى مدركات العقل العملي، أي إنّه يتوقّف محذوريته على افتراض حكمة المولى المشرّع»[1].

وقد ناقش قدّس سرّه هذه الإشكالات في ضوء ما ذهب إليه في حقيقة مدركات العقل النظري والعملي، وتقدّم في مباحث القطع عدم موافقتنا له في جملة من مبانيه في هذه المسألة.

من هنا يمكن تقسيم المحاذير المذكورة بتقسيم آخر وهو تقسيم ثنائيّ حاصله:

١ ـ ما يلزم منه المحال بالذات، كاجتماع الضدّين والمثلين، أو اجتماع الحرمة والوجوب.

٢ ـ ما يلزم منه المحال الوقوعي، كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، إذ إنّ هذه الأمور يمتنع صدورها من الحكيم لا أنّها مستحيلة ذاتاً.

ولبيان ذلك مجملاً نقول:

الحكم الظاهري المجعول في حالة الشكّ تارةً يكون منسجماً مع الحكم الواقعي المشكوك ومتوافقاً معه، وأُخرى مخالفاً له. وعلى الأوّل

---

(١) **بحوث في علوم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٨٨ ـ ١٨٩.

فالمحذور هو اجتماع المثلين وهو ممتنع ذاتاً؛ لرجوعه إلى اجتماع النقيضين. فالشيء عندما يكون واجباً واقعاً فهذا يعني تحقّق المراد بالإرادة في الحكم الواقعي، ويكون الوجوب المجعول في الحكم الظاهري وجوباً آخر لإرادة أُخرى على نفس المراد الموجود في الحكم الواقعي، فتجتمع إرادتان على مراد واحد، وهو محال، نظيره نظير استحالة اجتماع العلّتين التامّتين على معلول واحد.

وعلى الثاني ـ مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي المشكوك ـ يلزم عدّة محاذير:

١ ـ لزوم اجتماع الضدّين.

٢ ـ لزوم نقض الغرض.

٣ ـ الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة.

ولا ريب أنّ الأوّل منها يعود إلى المحالات الذاتية، أمّا الثاني فهو منها أيضاً، ببيان:

أنّ الغرض من أمر المولى بشيء أو نهيه عنه يعود إلى تكميل العبد وإيصاله إلى كماله اللائق به، فلو تحقّقت المصلحة في فعل ما يكون مقتضى قاعدة اللطف والحكمة أن يأمر المولى عبده بذلك الفعل. وهذا هو المدلول المطابقي للغرض الذي يستكمل به العبد، وهناك مدلول التزاميّ لا ينفكّ عنه هو أنّ المولى لا يأمر العبد بالإتيان بالفعل فقط، بل لابدّ أن لا يصدر منه فعل يؤدّي إلى نقض هذا الأمر وتضييع الغرض المذكور، أي لا يجعل المولى حكماً ظاهرياً على خلاف الحكم الواقعي الذي فيه كمال العبد.

استناداً إلى ذلك، لو جعل المولى الحكم الظاهري على الخلاف

ـ والمفروض أنّ المدلول الالتزامي بمنزلة المعلول للعلّة التامّة التي هي وجود الغرض وترك جعل الحكم المخالف معلول لها ـ فعند ترك الترك ينتفي المعلول مع تحقّق علّته التامّة وهو محال ذاتاً.

وأمّا محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فهو مرتبط بالقبح والاستحالة الوقوعية، إذ لو كان مضمون الحكم الظاهري المجعول منافياً لمضمون الحكم الواقعي المشكوك، لأفضى إمّا إلى تفويت مصالح الواقع أو الإلقاء في مفاسده، وهو قبيح من المولى الحكيم.

ثمّ إنّ المحاذير المذكورة بالتفصيل المتقدّم لا ترجع جميعها إلى ما أثاره ابن قبّة في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، بل بعضها يرجع إليه[١] وبعضها الآخر جاء من خلال توسيع البحث من قبل الأعلام في تفاصيل هذه المسألة الجوهرية التي تمثّل مفصلاً مهمّاً وأساسياً في الهرم العلمي لمسائل أُصول الفقه.

وقبل الدخول في الجواب عن هذه المحاذير ينبغي التعرّض لبحثين:

١. التفسير الصحيح لكلام الشيخ في الرسائل

قال الشيخ الأنصاري في الرسائل بعد مناقشته دليل المشهور على إمكان جعل الحجّية للحكم الظاهري: «إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»[٢].

وقد فهم غير واحد من الأصوليين أنّ الشيخ بصدد الاستدلال على

---

(١) **فرائد الأصول**، وهو رسائل أُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: عبد الله النوراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ج١ ص٤٠ .

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ص٤٢.

إثبات إمكان جعل الحجّية للحكم الظاهري، وتأسيساً على هذا الفهم فقد صارت هذه العبارة مورداً للنقض والإبرام في كلمات الأعلام، حيث ذكر المحقّق الخراساني مجموعة من الإشكالات على الفهم المذكور[١]، وحاول السيّد الخوئي ردّها والانتصار للشيخ الأنصاري[٢]، ثمّ دافع الأستاذ الشهيد عن إشكالات الخراساني وبيّن بعد ذلك ما يمكن أن يورد على كلام الشيخ الأعظم[٣].

وليست ثمّة ضرورة تقتضي بسط الكلام في جملة الإشكالات المذكورة، لكن المهمّ هو التعرّض للفهم الصحيح والمختار لكلام الشيخ سالف الذكر، وفي هذا الصدد نقول:

لا ريب في أنّ للعقلاء سيراً خاصّةً ثابتة في تبيين مقاصدهم والوصول إلى أغراضهم، كاعتمادهم على ظواهر الكلام والاستناد إليها لإحراز مراداتهم، وقد استقرّ عمل العقلاء على هذه السيرة وانعقد حالهم عليها. بناءً على ذلك لو احتمل العقلاء أنّ هناك مانعاً يمنع من الاعتماد على أمارة ما، فإنّهم لا يعتنون بمثل هذا الاحتمال. وهذا هو معنى الأصل عند الشيخ الأنصاري في المقام.

وقد بنى الشارع طريقته في هذا المجال ـ أي بيان مقاصده والوصول إلى مراداته ـ على نفس السيرة التي استقرّ عليها بناء العقلاء، ولا يوجد

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٣١٨.

(٢) **مصباح الأصول**، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرّه، لمؤلّفه السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ : ج٢ ص٩١.

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٨٩.

لديه طريق آخر لذلك؛ ضرورة أنّه لو كان لبيّنه ووصل إلينا، والحال ليست كذلك. وهذا يقتضي إمضاءه السيرة العقلائية المنعقدة على عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور.

وعليه فالأصل عند الشكّ ـ بعد الفحص ـ في وجود مانع يمنع من الاعتماد على أمارة ما وجعل الحجّية لها هو عدم وجود المانع وتبقى تلك الأمارة على إمكان جعل الحجّية لها، وهو أعمّ من الوقوع. ومع تحقّق الدليل الإثباتي على الحجّية يثبت الوقوع أيضاً[١].

قال السيد الخميني قدّس سرّه: «لا سبيل إلى إثبات الإمكان، فإنّه يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، ولا برهان عليه، كما لا يخفى.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّه لا احتياج إلى إثباته، بل المحتاج إليه هو ردّ أدلّة الامتناع، فإذا لم يدلّ دليل على امتناع التعبّد بالأمارات والأصول نعمل على طبق أدلّة حجيّتها واعتبارها»[٢]

٢. اختلاف المسألة باختلاف المباني الكلامية

تنتمي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مبادئها الأساسية إلى مجموعة من المباني الكلامي والعقلية التي سنشير إليها بعد قليل. والسؤال المطروح هنا:

هل المحاذير واللوازم الباطلة التي أشرنا إليها في ما تقدّم واردة على جميع المباني في هذه المسألة أم ترد على بعضها دون بعضها الآخر؟

---

(١) ينظر **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ : ج٢ ص٢٩.

(٢) **أنوار الهداية**، الإمام روح الله الموسوي الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، ١٤١٥هـ ج١، ص١٨٩.

في هذا المجال يجدر الالتفات إلى العلاقة الجوهرية والعلقة الصميمية بين البحث الأصولي والبحث الكلامي، إذ إنّ مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي ترتبط ارتباطاً أساسياً بجملة من الأصول العقدية والعقلية التي تمثّل المبادئ التصديقية لهذه المسألة، ولا يمكن البحث فيها من الناحية المنهجية إلاّ بعد الفراغ من تحقيق القواعد والأصول المذكورة. ومن هذه الأصول:

١ ـ هل لله تعالى في كلّ واقعة حكم؟

فما لم يثبت في الرتبة السابقة أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً، فلا معنى حينئذ لحصول التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي؛ إذ لا واقع لكي يتنافى مع الظاهر، وتكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

٢ ـ أتختصّ الأحكام الواقعية بالعالم بها فقط، أم هي مشتركة بين العالم والجاهل بها؟ إذ مع اختصاصها بالعالمين بها فقط لا يتحقّق التنافي من الأساس؛ لعدم وجود الأحكام الواقعية بحقّ الجاهل الذي يأتي في حقّه الحكم الظاهري.

٣ ـ إثبات أنّ الأحكام الواقعية إنّما شرّعت لأجل وجود المصالح والمفاسد في متعلّقاتها، إذ ما لم يثبت ذلك فلا يتصوّر التنافي بينها لأنّها ستكون اعتبارات سهلة المؤونة.

٤ ـ إثبات أنّ المصالح والمفاسد الموجودة في متعلّقات الأحكام متحقّقة في جميع أفرادها لا أنّها موجودة على مستوى النوع فقط، أي لو كانت المصلحة فهي علّة تامّة للحكم فلابدّ من تحقّقها في كلّ فرد لا محالة.

وفي قبال ذلك قد يقال أنّ الأحكام إنّما هي تابعة لمصالح ومفاسد في نوع متعلّقاتها دون أفرادها؛ ضرورة أنّ المصلحة الداعية إلى التشريع

في كثير من الأحكام الشرعية غير موجودة في جميع الأفراد، وذلك كالعدّة مثلاً فإنّها جُعلت لمطلق المرأة مع أنّ ملاكها الذي هو حفظ النسب غير موجود في جميع الأفراد، وكذلك حقّ الشفعة فإنّه جُعل لمطلق الشفيع مع أنّ ملاكه الذي هو دفع تضرّر الشفيع عن الشريك اللاحق غير موجود في جميع الأفراد.

في ضوء هذه الأصول والقواعد الكلامية وتبعاً للاختلاف المعروف في المباني التي ترتكز عليها المسائل المذكورة ينبغي تشييد مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بجميع تفاصيلها على المختار في حقيقة هذه القواعد وأمثالها.

ومن الغريب أنّا لا نرى أثراً للبحث المفصّل في هذه الأصول في كلمات الأعلام عند تعرّضهم لمسألة إمكان جعل الحجّية للظنّ بالرغم من أهمية هذه المسألة وعظم مكانتها في البحث الأصولي.

من هنا يحتّم علينا المنهج العلمي الصحيح أن نتوقّف عند تحقيق القواعد والأصول المذكورة، وأن يتمّ البحث فيها بنحو يتلاءم مع البناء الصحيح والمختار في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

١. إنّ لله تعالى حكماً في كلّ واقعة

لا ينبغي الشكّ بأنّ هذه المسألة كلامية في طبيعتها المعرفية، وبالرغم من أنّها تكرّرت كثيراً في كلمات الأعلام إلاّ أنّهم لم يعقدوا لها بحثاً مستقلاً يتكفّل إقامة الدليل على حقّانيتها ومدى حدودها ومعطياتها في بحث الاستنباط الفقهي.

يقع البحث حول هذه القاعدة في مقامين:

المقام الأوّل: على مستوى الروايات والنصوص.

المقام الثاني: على مستوى الدليل العقلي.

١. القاعدة على مستوى النصوص والروايات

تعرّضت مجموعة كبيرة من الروايات لإثبات مضمون هذه القاعدة وقرّرت ذلك بمضامين متعدّدة تنصبّ جميعاً على شمول الأحكام الشرعية لكلّ وقائع الحياة وأنّ ما من شيء إلاّ جاء فيه كتاب أو سنّة؛ منها:

• عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «**إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلّى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً**»[١].

• عن محمّد بن عيسى عن يونس عن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: **ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنّة**»[٢].

• عن سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «قلت له: أكلُّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله، أو تقولون فيه؟

قال: **بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله**»[٣].

---

(١) **الكافي**، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ)، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة: ج١، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٠.

٢. القاعدة على مستوى الدليل العقلي

تواترت النصوص بأنّ الآخرة ما هي إلاّ ثمرة أعمال الإنسان في الدنيا، وأنّها النتيجة العملية لاعتقاداته وأعماله في هذه النشأة، فما من عمل إلاّ وله أثره الخاصّ في عالم الآخرة، فالدنيا مزرعة الآخرة[١]. وقد نصّ القرآن الكريم على أنّه ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٢].

وحيث إنّ العقل الإنساني ليس بمقدوره اكتشاف العلاقات الموجودة بين العمل الدنيوي وأثره الأخروي؛ لمحدودية إدراكاته مضافاً إلى عدم إمكان الوقوف على العلاقات المذكورة بتوسّط التجربة الإنسانية؛ ضرورة خروج نشأة الآخرة وقوانينها عن سلطان هذه التجربة، ومن هنا فلا سبيل للعقل من الظفر بالارتباطات الحقيقية بين النشأتين، والمفروض أنّ كلّ فعل يلزمه الأثر الأخروي فيلزم على من يبيّن لنا قوانين الآخرة ـ الرسل والأنبياء عليهم السلام ـ أن يكون لديه لكلّ واقعة حكم لا محالة.

٢. اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل

يمكن الاستدلال على هذه القاعدة بعدّة طرق:

أحدها: طريق العقل؛ بتقريب أنّ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد. فلو كانت صلاة الصبح مثلاً كمالاً للإنسان، وهذا الكمال

---

(١) ينظر **عوالي اللآلي**، ابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٨٨٠هـ)، تحقيق السيّد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج١ ص٢٦٧.

(٢) الزلزلة: ٧ ـ ٨.

أمر وجوديّ لا اعتباريّ، فلا يؤثّر علمه وعدم علمه على هذا الحكم واقعاً، نعم لا ريب في تأثيره على مستوى الثواب والعقاب.

ثانيها: طريق النقل؛ إذ يمكن الاستناد إلى مجموعة من النصوص التي يأمر بعضها بوجوب تعلّم أحكام الشريعة ووجوب السؤال عنها من أهلها.

فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

ومن الروايات ما رواه الشيخ صحيحاً عن مسعدة بن زياد في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[2]: «**إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمتَ، وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة**»[3].

ومنها ما رواه يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: «سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ قال: **لا**»[4].

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الأنعام: ١٤٩.

(٣) **الأمالي**، شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ : ج١ ص٨ حديث ١٠.

(٤) **وسائل الشيعة**، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية٢، ١٤١٤ هـ : ج٢٧، ص٦٨.

وعن بريد العجلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لعمران بن أعين في شيء سأله: «**إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون**»[١].

وعن أبي جعفر الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقّهوا ويعرفوا إمامهم، ويسعهم أن يأخذوا بما يقول وإن كان تقيّة**»[٢].

إذ من الواضح في ضوء هذه النصوص أنّ وجوب التعلّم والسؤال والتفقّه لا يتصوّر إلاّ مع ثبوت الأحكام الشرعية جميعاً في الواقع حتّى في حقّ الجاهل، ثمّ يؤمر بتعلّم ما يجهله منها.

ومن طريق النقل أيضاً يمكن الاستدلال على قاعدة اشتراك الأحكام من خلال الاستناد إلى النصوص الدالّة على التوقّف وحسن الاحتياط على أيّة حال؛ إذ لابدّ من فرض واقع موجود في حقّ الجاهل لكي يتصوّر تحقّق الاحتياط فيه .

أي أنّ المدلول الالتزامي لروايات التوقّف وحسن الاحتياط هو وجود أحكام واقعية في حقّ المحتاط، وإلاّ لا معنى للاحتياط، كما لا يخفى.

ثالثها: ما ذكره الأستاذ الشهيد من إمكان التمسّك بإطلاق أدلّة الأحكام الشرعية عموماً لإثبات شمولها للعالم والجاهل بها على حدّ سواء[٣].

---

(١) **الكافي**، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٨٨هـ ج١ ص٤٠.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧، ص١١١.

(٣) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، مصدر سابق:ص١٥.

٣. تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها

البحث في هذه القاعدة أكثر أهميّة من البحث في القاعدتين السابقتين، وذلك للثمرات الكبيرة المترتّبة على هذه المسألة، من هنا لا بأس بالوقوف على المفاصل الجوهرية التي ترتكز عليها قاعدة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

الأقوال في المسألة

في هذه المسألة اتّجاهات ثلاثة:

الاتّجاه الأوّل: ما نسب إلى الأشاعرة من أنّ المصالح والمفاسد تابعة للأوامر والنواهي الإلهية. فما أمر به الشارع يكون ذا مصلحة، وما نهى عنه يكون ذا مفسدة، وليس هناك مصلحة أو مفسدة في نفس الشيء قبل تعلّق التكليف الإلهي به[١].

الاتّجاه الثاني: مذهب العدلية الذي يقرّر تبعية الأوامر والنواهي الإلهية للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلّقات الأحكام. وتجري هذه المصالح في عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الاستيفاء في عالم التشريع[٢].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاختلاف بين هذين الاتّجاهين ليس ذا تأثير كبير في المقام، إذ كلا الاتّجاهين يفترض وجود مصالح ومفاسد،

---

(١) ينظر **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة العقل**، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمّد مكّي العاملي، مؤسّسة الإمام الصادق، قم: ج١ ص٢٤٩.

(٢) ينظر **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٩.

ومن هنا يمكن تصوّر تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

نعم على القول بوجود المصالح والمفاسد في أشخاص متعلّقات الأحكام، يمكن القول إنّ الإطاعة والامتثال أو الانزجار يكونان لخصوص المصلحة أو المفسدة الموجودة في المتعلّق وليس لأمر المولى، وعليه تكون الأوامر والنواهي الشرعية إرشادية لا مولوية.

أي أنّ حكم العقل بوجوب الطاعة والامتثال يترتّب على وجود المصلحة أو المفسدة في المتعلّق نفسه ولا علاقة له بأنّ ذلك الأمر أو النهي قد صدر ممّن له حقّ المولوية، وبالتالي لو استطاع العقل أن يقف على المصلحة أو المفسدة أو صادفهما اتّفاقاً فقد تحقّق الامتثال والوصول إلى الكمال حتى لو لم يكن هناك أمر ونهي.

بناءً على ذلك ميّز بعض المحقّقين بين الأوامر والنواهي في باب العبادات والنواهي والأوامر في الأبواب الأخرى. وهو الاتّجاه الثالث.

الاتّجاه الثالث: ما ذهب إليه الأستاذ الشهيد من أنّ المتعلّقات في باب العبادات خالية من المصالح والمفاسد قبل تعلّق الأمر المولوي بها. نعم تتحقّق فيها المصلحة بعد الأمر بها من الله سبحانه وتعالى لأنّها ستحقّق الامتثال والعبودية له سبحانه. وحيث إنّ هذا الأخير لا يتحقّق إلاّ من خلال متعلّق، فلا وجود للمصلحة في المتعلّقات بغضّ النظر عن الأوامر الإلهية.

قال قدّس سرّه: «ونحن لا ننكر أنّه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أنّ الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوّلي ليس مطلوباً، وإنّما المطلوب هو امتثال حكم المولى، فيحكم المولى بالمتعلّق

كي يمتثله العبد فتتحقّق هذه المصلحة خارجاً، ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها»[١].

أي أنّ المصلحة في باب العبادات هي ترويض العبد على الامتثال والعبودية وطاعة المولى سبحانه وتعالى، وليست المصلحة موجودة في المتعلّق بغضّ النظر عن الأمر المولوي، كما في الأوامر التي يريد منها تطويع العبيد على الإطاعة والامتثال، إذ لا يوجد غرض حقيقيّ للآمر في المتعلّق بل غرضه هو حصول الإطاعة والانقياد من المأمور. ولعلّ هذه الحالة تتجلّى بأوضح صورها في واجبات الحجّ وكيفية قيام المكلّف بها حسب التفاصيل المدوّنة في كتب الفقه.

بعبارة أخرى: يمكن أن نتصوّر الحكم الناشئ من المصلحة بمعنى آخر غير ما ذكره السيد الخوئي قدّس سرّه من أنّ المصلحة موجودة في نفس الجعل، بل تكون المصلحة في المتعلّق لكن لا بعنوانه الأوّلي بل بعنوانه الثانويّ الناشئ من تعلّق أمر المولى به وهو عنوان كونه امتثالاً وإطاعة وانقياداً لأمر المولى وتحقيقاً لعبوديّته كما هو الحال في الأوامر الاختبارية، من قبيل اختبار النبيّ إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، فهل يمكن القول أنّ المصلحة كانت في المتعلّق الذي هو ذبح إسماعيل؟! كلاّ، بل لعلّ المفسدة في ذلك، لكن لمّا أمر الله سبحانه إبراهيم فقد تحقّق عنوان الامتثال والإطاعة الذي يكون حاكماً على مفسدة ذبح ابنه اسماعيل. أي: عند الكسر والانكسار تكون الغلبة للعبودية والامتثال والانقياد.

ومن هنا جاء في ذيل الآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾[٢]. أي إنّ

---

(١) **مباحث الأصول**: ج٢ ص٣٢؛ **بحوث في علم الأصول**: ج٤ ص١٩٤، مع اختلاف يسير.
(٢) الصافات: ١٠٦.

كماله عليه السلام متوقّف على المرور بهذا الاختبار العظيم، بمعنى أنّ ملاك هذا الأمر هو وجود مبادئه من المصلحة والحبّ والإرادة في ذبح إسماعيل عليه السلام لكن لا في ذاته المحفوظ في الرتبة السابقة على تعلّق الأمر الإلهي به، بل بالذبح بما هو معنون بالامتثال والانقياد للمولى عزّ وجلّ.

بناء على ذلك يمكن القول أنّ العبودية والامتثال يتحقّقان بمتابعة كلّ ما يتصوّره العبد أنّه أمر مولويّ ولو توهّماً، وبالتالي لا معنى لتحقّق التنافي بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية. فلا اجتماع لمثلين ولا اجتماع لضدّين، بل غاية المطلوب هو العبودية والانقياد ولا فرق حينئذ بين حالة المطابقة للواقع وعدمها.

واستناداً لهذا التصوّر في المصلحة والمفسدة وأنّ الغرض الأساسي من التكاليف العبادية هو الترويض والطاعة والعبودية، لا يكون ثمّة مجال للمحاذير المذكورة في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري.

في ضوء قاعدة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد ينفتح البحث حول مجموعة من الثمرات المهمّة المترتّبة على اختلاف الاتّجاهات في حقيقة القاعدة المذكورة مضافاً إلى مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، ومنها:

١ ـ تصوير دخول المخالف القاصر إلى الجنّة.

٢ ـ مسألة الإجزاء.

٣ ـ مسألة تبدّل رأي المجتهد أو الأجر الأخروي الذي يحصل عليه عند الخطأ في اجتهاده.

من هنا يكتسب البحث في هذه المسألة أهميّته الكبرى التي تفرض

علينا الوقوف عند التحقيق الصحيح والمنهجي وبيان المسلك المختار في قضية تبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد.

التحقيق في المسألة

ترتبط هذه المسألة بمجموعة من المقدّمات التي تنتمي في أصلها المعرفي إلى علم الكلام. وما لم يتمّ الفراغ عن هذه المقدّمات ومعرفة حقيقتها ومعطياتها التي تؤول إليها، لا يمكن بمقتضى المنهج العلمي الصحيح الدخول مباشرة إلى تحقيق المسألة المذكورة. ودعوى أنّ المقدّمات التي نذكرها هنا هي مسائل كلامية لا علاقة لها بعلم الأصول، مدفوعة بما حقّقناه في بحث حقيقة علم الأصول من أنّه مجموعة من المسائل التي لها نحو ارتباط بعملية استنباط الحكم الشرعي، وهذه المسائل بعضها كلامية وبعضها فلسفية وبعضها لغوية، وبعضها عرفية عقلائية، وذكرنا أنّ علم الأصول ليس علماً حقيقياً له موضوع واحد متقرّر في الواقع، ومن هنا لا ينطبق عليه تعريف العلم بالاصطلاح العلمي الصحيح. وإليك هذه المقدّمات:

١. أنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً بلا هدف ولا غاية

يقرّر القرآن الكريم بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض يعتريه أنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً بل خُلق لهدف وغاية، وهي الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى والصعود إليه؛ قال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1].

فغاية الإنسان وكماله النهائي هي إدراك القرب الإلهي لأنّ الله عزّ وجلّ هو مركز الكمال المطلق الذي لابدّ أن تنتهي إليه مسيرة الكدح

---

(١) المؤمنون: ١١٥.

الإنساني؛ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[١].

والمراد بالقرب هنا القرب الوجودي المعنوي، أو هو التخلّق بأخلاق الله علماً وعملاً.

في ضوء هذه الحقيقة القرآنية ينبثق السؤال الآتي: ما هو الطريق الذي يحقّق كمال الإنسان النهائي في الوصول إلى القرب الإلهي؟

يقرّر القرآن الكريم في غير آية من آياته المباركة أنّ الطريق الوحيد للوصول إلى ذلك الهدف الأسمى ليس هو إلاّ الدخول في حصن الولاية الإلهية الحقيقية؛ قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢].

ونقصد بالولاية هنا الولاية الخاصّة[٣] التي ينصّ عليها أمثال قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾[٥].

---

(١) الانشقاق: ٦.

يراجع هذا البحث في **عصمة الأنبياء في القرآن** محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م: ص٢٤ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٢٥٧.

(٣) لتقريب معنى دخول الإنسان في حصن الولاية الإلهية وكونه في إطار العبودية الحقيقية ذكر سيّدنا الأستاذ ـ حفظه الله ـ أن يكون العبد بمنزلة جارحة من جوارح المولى، إذ الجوارح لا إرادة مستقلّة لها في قبال إرادة النفس، فيجب على العبد أن يمثّل هذا المستوى من الانقياد والطاعة لمولاه الحقيقي، وهذا المستوى من القرب هو الذي يطلق عليه أهل المعرفة «مقام قرب الفرائض» المأخوذ في الحديث القدسيّ الذي يقول «**ما زال يتقرّب إليّ عبدي بالفرائض، فإذا أحببته كان سمعي الذي أسمع به وبصري الذي أبصر به ويدي التي أبطش بها...**».

(٤) آل عمران: ٦٨.

(٥) الجاثية: ١٩.

وليست هي الولاية العامّة الموجودة لجميع الخلائق والتي ينصّ عليها قوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

وهذا من قبيل ما ذكرناه في معنى «المعيّة» التي وردت في القرآن، فإنّها تنقسم إلى: معيّة عامّة، ومعيّة خاصّة، والأولى من قبيل ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2] وهي المعية القيومية الثابتة للّه سبحانه في كل شيء، والثانية من قبيل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[3]، و﴿أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[4] فهذه معيّة خاصّة غير الأولى، ولها آثار خاصّة تنسجم مع المقام الذي تقتضيه هذه المعيّة.

وخلاصة ما تقدّم أنّ الإنسان خلق لغاية وهدف، وهو الوصول إلى القرب الإلهي، وهذا الهدف لا يتحقّق إلاّ بالدخول تحت الولاية الإلهية.

٢. ما هي الوسيلة التي تقود الإنسان إلى مقام الولاية الإلهية؟

في مقام الجواب عن هذا التساؤل الأساسي اتّفقت كلمة المحقّقين أنّ الطريق الوحيد الذي يصل بالإنسان إلى ذلك المقام السامي هو العبودية والانقياد التامّ للمولى الحقيقي والتسليم المحض لتكاليفه، كما قال سبحانه حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[5]. وكذلك قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن

---

(١) هود: ٥٦.

(٢) الحديد: ٤.

(٣) البقرة: ١٥٣.

(٤) البقرة: ١٩٤.

(٥) البقرة: ١٣١.

ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾[١].

وناهيك في ذلك قصّة النبي إبراهيم عليه السلام والرؤيا التي أمرته أن يذبح ولده إسماعيل عليه السلام، فإنّها تمثّل المستوى الحقيقي في الانقياد والتسليم إلى أوامر الله عزّ وجلّ.

من الواضح أنّ هذه الدرجة من الانقياد يشكل تصويرها على الاتّجاهين الأوّل والثاني، إذ بناءً عليهما يكون الإنسان منقاداً إلى المصلحة التي في العمل لا إلى الأمر الإلهي؛ إذ تكون المصلحة حينئذ هي المحرّك الحقيقي للإنسان عند الامتثال للأمر المولوي، أي أنّ اتّباع الأمر الإلهي ليس إلاّ بسبب العلم الإلهي بالمصلحة، وإلاّ لو حصل العلم المذكور من طريق آخر فلا معنى لامتثال هذا الأمر.

أمّا بناءً على ما ذكرناه في المقام فالتسليم والانقياد يكونان طريقين منحصرين للوصول إلى الكمال الحقيقي ونيل القرب الإلهي الذي هو غاية خلق الإنسان. ومن هنا ركّز القرآن الكريم على مسألة الانقياد والعبودية والتسليم التام للّه سبحانه وتعالى، كما ذكرنا في قصّة إبراهيم وذبح ابنه اسماعيل عليهما السلام، ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[٢]، ولم يقل: أسلمت للمصالح الموجودة في المتعلّقات. والإسلام المأمور به هنا ليس هو التشهّد بشهادة التوحيد لأنّه كان نبيّاً آنذاك، بل المطلوب هو التسليم لأمر الله والانقياد له، ولذلك قال في ذيل القصّة: ﴿وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾[٣]، واستناداً

---

(١) البقرة: ١٢٨.

(٢) البقرة: ١٣١.

(٣) البقرة: ١٢٨.

لهذه الدرجة من الإسلام فسرّت الأمّة المسلمة التي طلبها إبراهيم عليه السلام بالنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام. فإنّ هذه الدرجة الشامخة من الانقياد هي التي تنسجم مع قول أمير المؤمنين عليه السلام: « **ما عبدتك خوفاً من نار ولا طمعاً في جنّة**...» إذ لو كانت المصالح هي الأساس لجعْل العبادات لما كان هناك معنى لعبادة عليّ عليه السلام!

في هذا السياق يقرّر السيّد الطباطبائي قدّس سرّه:

«إذا تتبّعنا الكتاب والسنّة، وتأمّلنا فيهما تأمّلاً وافياً، وجدنا أنّ المدار في الثواب والعقاب هو الإطاعة والانقياد والتمرّد والعناد، فمن المسلّم المحصّل منهما أنّ المعاصي حتّى الكبائر الموبقة لا توجب عقاباً إذا صدرت ممّن لا يشعر بها، أو من يجري مجراه، وأنّ الطاعات لا توجب ثواباً إذا صدرت من غير تقرّب وانقياد... وكذلك صدور المعصية ممّن لا يشعر بكونها معصية، إذ قصد الإطاعة لا يخلو من حسن، وصدور الطاعة بقصد العناد واللعب لا يخلو من قبح، وكذلك مراتب الطاعة والمعصية تختلف حسب اختلاف الانقياد والتمرّد اللذين تشتمل عليهما»[1].

٣. ما هو الطريق لتحقيق الانقياد والعبودية التامّة؟

بعد أن ثبت أنّ الله سبحانه وتعالى أخبر أنّ كمال الإنسان الحقيقي لا يتحقّق إلاّ بالوصول إلى القرب الإلهي، وهذا الأخير لا يتحقّق إلاّ من خلال العبودية والانقياد التامّ، ينبثق السؤال عن الوسيلة التي تحقّق العبودية المذكورة.

---

(١) **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم : ص٣٤.

في هذا المجال قد يُدّعى أنّ الله عزّ وجلّ أوكل هذه المهمّة إلى العقل الإنساني كما هو الحال في كثير من القضايا المهمّة في حياة الإنسان والتي أُوكلت مهمة القيام بها إلى العقل، كقضايا الصحّة البدنية وقوانين المرور وغيرها.

لكنّ الحقّ أنّ الله سبحانه لم يترك مهمّة تحديد طريق العبودية الصحيح إلى العقل، بل صرّح القرآن الكريم أنّ الشريعة الموصلة إلى العبودية الحقّة والتي جاءت بها خاتمة الرسالات ليست ممّا يمكن للعقل الإنساني أن يناله أو يدركه؛ قال سبحانه: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[1]، وقال مخاطباً نبيّه الخاتم صلّى الله عليه وآله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[2] وعليه فإن هذه المسألة ترتبط ارتباطاً جوهرياً بموضوع فلسفة النبوّة وحاجة الإنسان إلى الوحي الإلهي؛ إذ ثبت في البحث العقدي عدم قدرة العقل البشري على تشخيص المصداق التامّ للعبودية إلاّ بالاستعانة بوحي السماء.

فالإنسان يستطيع في هذا العالم الذي يعيش فيه وهذه الأرض التي يتقلّب عليها، أن يتعرّف على بعض الأشياء التي تنفعه وبعض الأشياء التي تضرّه، من دون الاحتياج إلى شيء خارج محيط القدرة البشرية وحدود المجتمع الدنيوي. فهو يعرف مثلاً أنّ النار محرقة، وأنّ السمّ قاتل، كما يعرف بأنّ الماء يرفع العطش وأنّ أقراص الأسبرين ترفع ألم الرأس إلى غيرها من الأمور التي نلمس نفعها أو ضررها بشكل مباشر

---

(١) البقرة: ٢٣٩.

(٢) النساء: ١١٣.

في حياتنا اليومية، لكن هذه الأمور جميعاً إنّما تحصل على مستوى نشأة الدنيا. وقد عرفنا أنّ الإنسان لم يُخلق ليعيش في هذه الدنيا إلى الأبد، بل الدنيا ليست إلاّ ممرّاً وطريقاً يصل من خلاله إلى الغاية والهدف الذي خُلق من أجله وهو القرب الإلهي والرجوع إلى الحقّ سبحانه وتعالى.

وحيث إنّ عالم الآخرة ليست بنحوٍ تقع تحت سلطان التجربة البشرية كما كان الحال في النار والماء والدواء، فلا يكون الإنسان حينئذ قادراً على معرفة ما ينفعه وما يضرّه في ذلك العالم الآخر.

على أساس هذه الحقيقة يمكن أن نقرّر أنّ الإنسان لو عاش على هذا الكوكب آلاف السنين، فلا يستطيع في آخر المطاف أن يعرف ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗا﴾[1]، أو يعرف أنّ صلة الرحم تطيل في عمر الإنسان، وأنّ دفع الصدقة يرفع البلاء وميتة السوء ونحوها.

وعليه فلابدّ من وجود قوّة أُخرى تعيّن له ما ينفعه وما يضرّه، فتأمره بامتثال الأوّل، وتنهاه عن ارتكاب الثاني.

من هذا المنطلق أدرك العقل الإنساني ضرورة الحاجة إلى الوحي ورسالات السماء للقيام بهذه المهمّة العظيمة.

لذا لم يتعرّض الإسلام ـ بوصفه رسالة سماوية ـ إلى بيان القضايا المرتبطة بالأمور التي يستطيع الإنسان التعرّف على نفعها أو ضررها من خلال التجربة، لأنّ الإنسان في هذا المجال غنيّ عن الإرشاد بما يملكه من قوّة العقل الخلاّقة والمبدعة التي وهبه الله تعالى إيّاها.

---

(١) النساء: ١٠.

أمّا في القضايا التي تقع في طريق الوصول إلى عالم الآخرة والقرب الإلهي كالعبادات الشرعية، فنجد أنّ الإسلام قد تعرّض لبيان أدقّ التفاصيل والخصوصيات التي ينبغي أن يقوم بها الإنسان عند عبادته لله سبحانه وتعالى؛ ضرورة عجز العقل البشري عن إدراك تفاصيل هذا الطريق والنتائج المترتّبة عليه في النشأة الأخرى. فلو عاش العقل البشرى ملايين السنين متأمّلاً متفكّراً لما أدرك أنّ صلاة الصبح ينبغي أن تكون ركعتين، أو أنّ الحجّ إلى بيت الله الحرام يتمّ بهذه الكيفية التي تنصّ عليها كتب الفقه.

استناداً إلى ذلك نجد أنّ الشارع المقدّس ـ في بعض أوامره وتكاليفه ـ لا يوحّد بين الغرض والهدف الذي يريده وبين ما يسجّله في عهدة المكلّف، إذ قد يكون هدفه هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر لكنّه لا يسجّل هذا الهدف في عهدة المكلّف مباشرة بل يأمره بالمقدّمات التي يعلم المولى أنّها تؤدّي إلى تحقيق الهدف المذكور كالصلاة. وهذا له عدّة أسباب، منها: أنّ المولى سبحانه لو ترك اختيار الطريق الموصل إلى الكمال الحقيقي بيد المكلّف مع فرض قصور عقله عن ذلك سوف يحصل التباس للطرق الموصلة إلى تلك الغاية الحقيقية، كما إذا كان الغرض مثلاً حفظ النظام الاجتماعي الذي تختلف فيه الأنظار وتتعدّد فيه المسالك والتشريعات التي يسنّها العقل الإنساني في هذا المجال. فالمولى يشخّص الطريق الذي يراه موصلاً إليه فيأمر به تعييناً حفاظاً على غرضه في دائرة أوسع وتجنّباً عن وقوع المكلّفين في الخطأ لو تُرك الأمر إليهم.

وعليه فالانقياد التامّ والدخول في العبودية الحقيقية للمولى سبحانه لا يتحقّق إلاّ بكيفية مخصوصة منه عزّ وجلّ.

وبالرجوع إلى المثل القرآني في قصّة إبراهيم عليه السلام نجد أنّ الانقياد والتسليم الأعلائي لم يتحقّق إلاّ بعد أن جاء الأمر الإلهي بذبح ولده إسماعيل، وإلاّ لو تُرك الأمر ومصداق الانقياد إلى إبراهيم عليه السلام، فلا يمكن أن يخطر في ذهنه أن يذبح ابنه بهذه الطريقة التي يتحقّق من خلالها الإسلام الحقيقي الذي وصل إليه إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ﴾[1].

وبالاستناد إلى التحليل المتقدّم يظهر أنّ الكمال النهائي للإنسان ليس هو ترويضه على العبودية والامتثال، بل هذان الأخيران ليسا إلاّ غاية متوسّطة ينتقل من خلالها الإنسان إلى حصن الولاية الإلهية، كما هو الحال مثلاً في الصفّ الخامس من المدرسة فإنّه ليس غاية في نفسه بل مقدّمة للوصول إلى الصفّ السادس وهكذا.

في ضوء ذلك نفهم أيضاً لماذا جعل الله سبحانه وتعالى لكلّ أمّة شرعة ومنهاجاً؟ لأنّ جملة من الانقيادات ومستويات العبودية الموجودة في الشريعة الخاتمة لم تكن تتحملّها الأمم السابقة، بسبب التكامل والتطوّر الذي حصل عند البشرية على أيدي الأنبياء والأوصياء والعلماء والذي ارتفع بالإنسان إلى مستوى تحمّل الرسالة الخاتمة إلى يوم القيامة.

وعليه فهناك مصالح ومفاسد في المتعلّقات، لكن لا بالنحو الأوّل الذي هو مبنى الأشاعرة، ولا الثاني الذي هو مبنى العدلية، ولا بالنحو الثالث الذي ذهب إليه السيد الشهيد قدّس سرّه، بل بما هي مقدّمات، وتوضيح ذلك أنّ المقدّمات على قسمين:

---

(١) الصافات: ١٠٣.

أحدهما: المقدّمات التي يستغنى عنها بعد تحقّق ذي المقدّمة، كما في السلّم لمن أراد الصعود إلى السطح مثلاً، فإنه يستغني عن السلّم بعد الوصول إلى الغاية.

ثانيهما: المقدّمات التي لا يستغنى عنها مع تحقّق ذيها، أي أنّ مطلوبيّتها تكون متوسّطة لا نهائية، كما في دراسة علم النحو لغرض الاجتهاد، فإنّا نحتاج النحو حتّى مع تحقّق الاجتهاد، وكذلك الأمر في العبادة، فإنّها وإن كانت مقدّمة للوصول إلى القرب الإلهي لكن لا يستغنى عنها حتّى مع تحقّق الغاية المذكورة، أي الحاجة إليها ثابتة حدوثاً وبقاءً.

من هنا أكّد العرفاء أنّه لا طريق إلى الحقيقة إلاّ من خلال الشريعة، ومنه نفهم أيضاً ضرورة الشريعة في حياة الإنسان وأنّه يستحيل عليه الوصول إلى مقام القرب الإلهي إلاّ من خلال هذه الشريعة الظاهرة والفقه الموجود عندنا، فإنّ الأحكام الفقهية مطلوبة قطعاً لكنّها ليست هي الغرض النهائي والغاية الحقيقية لمسيرة التكامل الإنساني، ومن هنا يتضحّ أنّ البحث ليس في مطلوبية الفقه وعدمها، فإنّه لا ريب بأنّ أحكام الفقه مطلوبة للشارع بالضرورة دائماً، بل نريد القول أنّ الفقه غرض متوسّط يوصل الإنسان إلى ساحة القرب الإلهي.

الخلاصة ممّا تقدّم أنّ هذه العبادات وغيرها ليست هي المطلوبة بالذات بما هي هي، كما يقرّر الاتّجاهان الأوّل والثاني، ولا أنّ المتعلّقات لا دور لها كما في الاتّجاه الثالث ولا هي جزء علّة، بل هي مطلوبة بما هي مقدّمة منحصرة للوصول.

٤. تحقّق المصالح والمفاسد في جميع الأحكام

تتميماً لمعطيات البحث السابق لابدّ من السؤال عن المقدّمات التي بيّنت من قبل الشارع المقدّس أهيَ بدرجة واحدة أم لها درجات متعدّدة، متواطية أو مشكّكة؟

الجواب: صريح القرآن الكريم أنّ الطرق إلى الله تعالى متعدّدة إلاّ أنّها ليست متساوية في درجة إيصالها إلى الحقّ عزّ وجلّ، وإنّ أعلاها وأحسنها وأكملها هو المعبّر عنه بـ «الصراط المستقيم» الذي لا يتعدّد وهو الطريق الوحيد القادر على إيصال العبد إلى ربّه بأحسن ما يمكن وأقرب ما يمكن، وهناك طرق أخرى متفاوتة في الإيصال والأقربية، وهي المعبّر عنها بـ «السبل». فالسبيل غير الصراط المستقيم لأنّه يختلف ويتعدّد ويتكثّر باختلاف المتعبّدين السالكين سبيل العبادة[1]، بخلاف الصراط المستقيم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]، فذكر أنّ السبل متعدّدة كثيرة، والصراط واحد وهو الصراط المستقيم.

وبالتأمّل في صفات الصراط المستقيم التي يذكرها القرآن يظهر أنّ

---

(١) ينظر **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ ص٣٤ ـ ٣٩.

(٢) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

«الصراط المستقيم مهيمن على جميع السبل إلى الله والطرق الهادية إليه تعالى، بمعنى أنّ السبيل إلى الله إنّما يكون سبيلاً له موصلاً إليه بمقدار ما يتضمّنه من الصراط المستقيم حقيقة، مع كون الصراط المستقيم هادياً موصلاً إليه مطلقاً ومن غير شرط وقيد، ولذلك سمّاه الله تعالى صراطاً مستقيماً، أي لا يتخلّف حكمه في هدايته وإيصاله سالكيه إلى غايته ومقصدهم. أمّا السبل فإنّه يمكن أن يجامع كلّ واحد منها شيء من النقص والامتياز، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[1]، إذ بيّن أنّ شيئاً من الشرك قد يجتمع مع الإيمان وهو مع ذلك سبيل من السبل.

وبذلك يتبيّن أمور:

أحدها: أنّ الطرق إلى الله مختلفة كمالاً ونقصاً وغلاءً ورخصاً، في جهة قربها من منبع الحقيقة والصراط المستقيم كالإسلام والإيمان والعبادة والإخلاص والإخبات، كما أنّ مقابلاتها من الكفر والشرك والجحود والطغيان والمعصية كذلك؛ قال سبحانه: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[2].

وهذا نظير المعارف الإلهية التي تتلقّاها العقول من الله فإنّها مختلفة باختلاف الاستعدادات ومتلّونة بألوان القابليات على ما يفيده المثل المضروب في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[3].

---

(١) يوسف: ١٠٦.

(٢) الأحقاف: ١٩.

(٣) الرعد: ١٧.

ثانيها: كما أنّ الصراط المستقيم مهيمن على جميع السبل، فكذلك أصحابه الذين مكّنهم الله تعالى فيه وتولّى أمرهم وولاّهم أمر هداية عباده.

ثالثها: أنّ الصراط المستقيم لمّا كان أمراً محفوظاً في سبل الله تعالى على اختلاف مراتبها ودرجاتها، صحّ أن يهدي الله الإنسان إليه وهو مهديّ، أي يهديه من الصراط إلى الصراط، بمعنى أن يهديه إلى سبيل من سبله ثم يزيد في هدايته فيهتدي من ذلك السبيل إلى ما هو فوقه درجة.

رابعها: أنّ مزيّة أصحاب الصراط المستقيم على غيرهم، وكذا صراطهم على سبيل غيرهم، إنّما هي بالعلم لا العمل، فلهم من العلم بمقام ربّهم ما ليس لغيرهم. هذا كلّه بحسب القرآن الكريم.

أمّا الروايات فقد صرّحت أيضاً بتعدّد مستويات العبادة واختلاف آثارها، ومنها الحديث الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **إنّ الناس يعبدون الله على ثلاثة أصناف، فصنف منهم يعبدونه شوقاً إلى جنّته ورجاء ثوابه فتلك عبادة الخدّام (الحرصاء)، وصنف منهم يعبدونه خوفاً من ناره فتلك عبادة العبيد، وصنف منهم يعبدونه حبّاً له، فتلك عبادة الكرام، وذلك قوله عزّ وجلّ**: ﴿**وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ**﴾ (النمل: ٨٩)[1].

فقد أكّدت هذه الرواية أنّ الأصناف الثلاثة هم من العبّاد، أي هم يسلكون الطريق للوصول إلى القرب الإلهي، لكن العبادة المذكورة بالرغم من كونها عبادة فهي متفاوتة درجة بين الأصناف الثلاثة، بمعنى أنّ نقطة القرب التي توصل إليها عبادة الأحرار ليست هي نفسها التي توصل إليها عبادة العبيد أو التجّار بحسب الرواية. فهناك درجة أعلائية

---

(١) **الاعتقادات في دين الإمامية**، محمّد بن قولويه الصدوق، ص٤٥، وكذلك **الخصال**، له أيضاً: ج١ ص١٨٨، باب ٣، حديث ٢٥٩.

في الوصول إلى الحقّ عزّ اسمه، وهي الصراط المستقيم. وهناك درجات أخرى يعبّر عنها بالسبل.

وفي ضوء هذا التقسيم لحقيقة العبادة ودرجاتها نفهم معنى «حسنات الأبرار سيّئات المقربين»، فقد يكون شيء حسناً بالنسبة إلى سبيل من السبل وقبيحاً بالنسبة إلى سبيل آخر أعلى منه درجة.

في هذا المجال يقرّر الطباطبائي: «أنّه ورد **أفضل الأعمال أحمزها** وورد متواتراً في متفرّقات أبواب الطاعات والمعاصي اختلاف مراتبها فضلاً وخسّة، وثواباً وعقاباً، والعقل السليم أيضاً حاكم بذلك، وأكثر الآيات القرآنية تحيل الناس إلى ما يحكم به العقل، والميزان بناءً على حكم العقل هو الانقياد للحقّ والعناد لا غير، وهذان أمران مختلفان بحسب المراتب بالضرورة. وحيث إنّ السعادة والشقاوة تدوران مدارهما، فلهما عرض عريض بحسب المراتب الموجودة من الانقياد والتمرّد»[1].

ثمّ يقول: «لكن الحقّ الذي عليه أهل الحقّ، وهو الظاهر من الكتاب والسنّة أنّ شريعة الإسلام لا تجوّز التوجّه إلى غير الله سبحانه للسالك إليه تعالى بوجه من الوجوه ولا الاعتصام بغيره سبحانه إلاّ بطريقٍ أمرَ بلزومه وأخذه.

وإنّ شريعة الإسلام لم تهمل مثقال ذرّة من السعادة والشقاوة إلاّ بيّنتها، ولا شيئاً من لوازم السير إلى الله سبحانه يسيراً أو خطيراً إلاّ أوضحتها، فلكلّ نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت»[2].

وما دامت الطرق إلى الله سبحانه ذات درجات متعدّدة ومتفاوتة

---

(١) **رسالة الولاية**، مصدر سابق: ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٠ ـ ٤١.

فينتج «أنّ المختصّ من السعادة بالمنتحل بدين الحقّ، إنّما هو كمالها، وأمّا مطلق السعادة فغير مختصّ بالمنتحل بدين الحقّ، بل ربما وجد في غير المنتحل أيضاً، إذا وجد فيه شيء من الانقياد، أو فقد شيء من العناد بحسب المرتبة. وبالجملة فالميزان كلّ الميزان في السعادة والشقاوة والثواب والعقاب، هو سلامة القلب وصفاء النفس»[١].

استناداً إلى معطيات البحث السابق ينبثق التساؤل الآتي:

لو تحقّق الانقياد لله سبحانه خارج دائرة المذهب الحقّ وكان الإنسان المنقاد مخطئاً من الناحية الاعتقادية لا عن عناد وتقصير، فهل هناك ثمرة للانقياد المذكور؟

الجواب: المتحصّل من خلال التأمّل في الروايات الواردة في المقام أنّ الانقياد الحاصل عن طريق الاعتقاد الخاطئ على فرض عدم العناد والتقصير وإن كان مساوياً كمّاً وكيفاً للانقياد الحاصل من الطريق الحقّ، لكنّه لا يوصل العبد إلى النقطة التي يصل إليها من كان انقياده نابعاً من العقيدة الحقّة.

لكن مع هذا الفارق هو أنّ الوصول إلى الهدف والرحمة الإلهية تارةً يكون ثمرة للوعد الإلهي والله تعالى لا يخلف الميعاد؛ قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[٢] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾[٣]. وهذا الوعد لا يشمل من كان خارج دائرة المذهب الحقّ، كما نصّت عليه مجموعة من الروايات المعتبرة،

---

(١) **رسالة الولاية**، مصدر سابق: ص٣٥.

(٢) الفتح: ٢٩.

(٣) آل عمران: ٩.

منها: ما رواه يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **هل لأحد على ما عمل ثواب على الله موجب إلاّ المؤمنين؟ قال: لا**»[١].

والمؤمن حسب الاصطلاح الروائي لا يطلق إلاّ على من كان صحيح الاعتقاد، أي الذي يؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام.

وأُخرى يكون الوصول من خلال الفضل والرحمة الإلهية، وهذا الطريق هو الذي يشمل من كان خارجاً عن دائرة المذهب الحقّ لا عن عناد وتقصير، لكن درجة الوصول هنا تختلف عنها في المؤمن من طريق المذهب الحقّ.

وهناك مجموعة من الروايات تكفلّت بيان هذه الحقيقة، أي اختلاف درجات الوصول والقرب من الحقّ عزّ وجلّ.

• منها: عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، عن علي عليهم السلام، قال: **إنّ للجنّة ثمانية أبواب: باب يدخل منه النبيّون والصدّيقون، وباب يدخل منه الشهداء والصالحون، وخمسة أبواب يدخل منها شيعتنا ومحبّونا، فلا أزال واقفاً على الصراط أدعو وأقول: ربّ سلّم شيعتي ومحبّي وأنصاري ومن تولّاني في دار الدنيا**... إلى أن قال: **وباب يدخل منه سائر المسلمين ممن يشهد أن لا إله إلّا الله ولم يكن في قلبه مقدار ذرّة من بغضنا أهل البيت**»[٢].

• ومنها: عن عليّ بن رئاب عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك ما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله من

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٦٣.

(٢) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، الشيخ محمّد باقر المجلسي، ط٢، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣ م: ج٨ ص٣٩.

المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولايتكم؟

فقال: **أمّا هؤلاء فإنّهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فإنّه يخدّ له خدّاً إلى الجنّة التي خلقها الله بالمغرب، فيدخل عليه الروح في حفرته إلى يوم القيامة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيّئاته، فإمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار، فهؤلاء الموقوفون لأمر الله،** قال: **وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم، وأمّا النصّاب من أهل القبلة فإنّه يخدّ لهم خدّاً إلى النار التي خلقها الله في المشرق...**» الحديث[1].

الخلاصة

في ضوء البحوث المتقدّمة يتّضح ما يلي:

١ ـ إنّ التضادّ بين جعل الحكم الواقعي والحكم الظاهري واقع على أيّة حال؛ ضرورة أنّ درجات الوصول إلى الحقّ سبحانه وتعالى مختلفة باختلاف الطرق وتعدّدها، وهو يؤدّي إلى التضادّ بين جعل الطريق الأعلائي وجعل غيره من الطرق الأدنى درجة ورتبة.

٢ ـ إمكان تصوّر الثواب والإجزاء وعدم بطلان ما سبق؛ لتحقّق الانقياد الموجب لذلك.

٣ ـ الحكم بصحّة أعمال المستبصر قبل استبصاره على المذهب الحقّ.

٤ ـ عدم بطلان العمل استناداً إلى فتوى المجتهد على فرض تبدّلها.

من هنا ينفتح باب البحث ـ منهجياً ـ حول مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٦ ص٢٨٦.

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

هناك عدّة اتّجاهات تصدّت لبيان المحاذير المترتّبة على جعل الحكم الظاهري، وهي مختلفة من حيث صياغاتها المنهجية في تحليل إشكالية جعل الحجّية لهذا الحكم، وهي:

الاتّجاه الأوّل: ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني والذي يقرّر بأنّ المحاذير ثلاثة، هي: اجتماع الضدّين واجتماع المثلين، وتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

قال قدّس سرّه: «وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبّد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال، أُمور:

أحدها: اجتماع مثلين من إيجابين أو تحريمين ـ مثلاً ـ في ما أصاب، أو ضدّين من إيجاب وتحريم، ومن إرادة وكراهة، ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين في ما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤدّيات الأمارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدّين فيما إذا أخطأ وأدّى إلى وجوب ضدّ الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في ما أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام»[1].

الاتّجاه الثاني: ما جاء في كلمات المحقّق النائيني قدّس سرّه من انقسام المحاذير إلى قسمين:

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٣١٨ ـ ٣١٩.

أحدهما: ما يرتبط بالمحذور الملاكي.

والآخر: ما يرتبط بالمحذور الخطابي.

قال قدّس سرّه: «ثمّ إنّ المحاذير المتوهّمة من التعبّد بالأمارات، منها ما يرجع إلى المحذور الملاكي، ومنها ما يرجع إلى المحذور الخطابي»[١].

الاتّجاه الثالث: ما ذكره الأستاذ الشهيد قدّس سرّه من أنّ المحاذير على قسمين:

أحدهما: ما يرجع إلى مدركات العقل النظري.

والآخر: ما يرجع إلى مدركات العقل العملي[٢].

الاتّجاه الرابع: ما ذكره السيّد الخميني قدّس سرّه من أنّ المحاذير ترجع إلى أربعة أقسام، هي:

١. المحاذير الراجعة إلى ملاكات الأحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة.

٢. المحاذير الراجعة إلى مبادئ الخطابات كاجتماع الإرادة والكراهة.

٣. المحاذير الراجعة إلى نفس الخطابات كاجتماع الضدّين والمثلين.

٤. المحاذير الراجعة إلى لوازم الخطابات كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة[٣].

الاتّجاه الخامس: ما ذكره السيّد مصطفى الخميني قدّس سرّه من أنّ المحذور إمّا أن يكون عقلياً كاجتماع الضدّين، وإمّا بالقياس إلى المبدأ الأعلى كامتناع الجزاف، أو بالقياس إلى المذهب الحقّ، أو بالقياس إلى عموم المسلمين.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق:ج٣ ص٨٩.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) **تهذيب الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٩.

قال قدّس سرّه: «إنّ المحاذير بين ما هو محذور عقلاً، كاجتماع الضدّين والمثلين، سواء كان في الملاكات، أو في المبادئ، وبين ما هو محذور بالقياس إلى المبدأ الأعلى، وهو امتناع الجزاف في حقّه تعالى، كنقض الغرض، والإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة، وبين ما هو المحذور بالقياس إلى المذهب الحقّ، كلزوم كون الحكم بلا مصلحة ولا مفسدة، وبين الأخيرين فرق، فإنّ الأوّل غير جائز عند المسلمين، والأخير غير جائز إلاّ عند الأشاعرة»[1].

الاتّجاه السادس: ما ذكرناه في ما تقدّم من رجوع المحاذير المذكورة إلى قسمين:

أحدهما: ما يلزم منه المحال بالذات، كاجتماع الضدّين والمثلين.

ثانيهما: ما يلزم منه المحال الوقوعي، كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

الاتّجاه المختار في تقسيم المحاذير

في ضوء الاتّجاهات الستّة المذكورة سوف نختار التقسيم الذي تبنّاه المحقّق النائيني لبيان المحاذير المترتّبة على جعل الحكم الظاهري، ضرورة أنّ الأجوبة التي قرّرها الأعلام في المقام تنسجم من الناحية المنهجية مع تقسيم المحاذير إلى ما يرتبط بالملاكات وما يرتبط بالخطابات. ومن هنا لابدّ من الوقوف على مراده من المحذور الملاكي والمحذور الخطابي.

---

(١) **تحريرات في الأصول**، تأليف العلاّمة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السيّد مصطفى الخميني قدّس سرّه، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ : ج٦ ص٢٢٤.

أمّا الأوّل: فيعني به أنّ هذا الجعل للحكم الظاهري لا ينبغي صدوره من الفاعل الحكيم. وليس المقصود من المحذور الملاكي المحذور على مستوى المصالح والمفاسد التي هي مبادئ الحكم الشرعي، إذ لا محذور في وجود المصلحة والمفسدة في فعل واحد ويتمّ تقديم إحداهما على الأخرى بعد الكسر والانكسار.

وأمّا الثاني: فيعني به المحذور الراجع إلى عالم الجعل والخطاب الشرعي أي الاعتبار، إذ لو كان الجعل حرمة سيقع التنافي والتضادّ على فرض الوجوب واقعاً، واجتماع المثلين على فرض الحرمة واقعاً.

ودعوى أنّ الاعتبار سهل المؤونة مدفوعة بأنّ التنافي الحاصل ليس بين الاعتبارات المجرّدة بل بلحاظ روح الحكم من المبادئ والإرادة[1].

الاتجاهات في مناقشة المحذور الخطابي

هناك عدّة اتّجاهات في مناقشة هذا المحذور وطريقة ردّه نعرضها تباعاً:

١. عدم سنخية الأحكام الظاهرية والواقعية

يقرّر هذا الاتّجاه أنّ المحذور الخطابي كاجتماع الضدّين والمثلين إنّما يتحقّق فيما لو كان الحكم الظاهري والواقعي ينتميان إلى سنخ واحد من الأحكام، كما لو كانا حكمين تكليفيين أو وضعيين، أمّا لو فرض أنّ أحدهما من سنخ والآخر من سنخ آخر فلا يتحقّق شيء من التضادّ والتماثل كما لو كان الحكم الواقعي تكليفياً والظاهري وضعياً.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٩ ـ ٩٩.

هذا هو مضمون الاتّجاه الأوّل وخلاصته بالرغم من وروده في كلمات الأعلام بتقريبات متعدّدة.

نعم انصبّ البحث في كلمات أصحاب هذا الاتّجاه حول تحديد حقيقة الحكم الوضعي المجعول في الأحكام الظاهرية، وبهذا الصدد ذكرت عدّة أقوال.

١ ـ ما ذكره المحقّق الخراساني في حاشيته على رسائل الشيخ من أنّ المجعول في الأحكام الظاهرية هو المنجّزية والمعذّرية وهما من الأحكام الوضعية[١].

قال قدّس سرّه في الكفاية: «إنّ ما ادّعي لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علميّ إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ ولكون مخالفته وموافقته تجرّياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجّة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين، ولا طلب الضدّين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، والكراهة والإرادة»[٢].

إلاّ أنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه أشكل على ذلك بأنّ المنجّزية والمعذّرية حكمان عقليان لا ينالهما الجعل الشرعي سواء كان واقعياً أو

---

(١) **درر الفوائد** في الحاشية على الفرائد، المحقّق الآخوند ملاّ محمّد كاظم الخراساني (ت١٣٢٩هـ) تحقيق السيّد مهدي شمس الدين، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١٠هـ : ص٧٦.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٣١٩.

ظاهرياً؛ لاستلزامه التخصيص في الحكم العقلي كما لا يخفى.

٢ ـ ما اختارته مدرسة المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ المجعول في الأحكام الظاهرية هو الطريقية والكاشفية على تفصيل بين المجعول في باب الأمارات والأصول المحرزة والمجعول في باب الأصول العملية المحضة وسيأتي تفصيله. والسبب في اختيار مبنى الطريقية والكاشفية هو أنّ ذلك لا يعدّ تصرفاً في محمول الحكم العقلي لكي يلزم التخصيص المستحيل، بل هو تصرّف في الموضوع توسعة أو تضييقاً.

٣ ـ ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ المجعول هو الحجّية نفسها، وهي ما يمكن للمولى أن يحتجّ به على العبد، أمّا المنجّزية والمعذّرية فهما لازمان لها. وهذا التقريب إنّما يتمّ بناءً على إمكان الجعل الاستقلالي في الأحكام الوضعية.

أمّا على مبنى أنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري فلا يتمّ هذا التقريب.

قال قدّس سرّه: «إنّ الحجّية مفهوماً ليست إلاّ كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به، وهذه الحيثية تارةً تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنّه في نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده، وأُخرى تكون جعلية، إمّا انتزاعية كحجّية الظاهر عند العرف وحجّية خبر الثقة عند العقلاء، فإنّه بملاحظة بنائهم العملي على اتّباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر.

وإمّا اعتبارية كقوله عليه السلام: «**حجّتي عليكم وأنا حجّة الله**» فإنّه جعل الحجّية بالاعتبار، والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه ـ مع موافقته لمفهوم الحجّية؛ فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا

المفهوم ـ هو أنّ المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجباً لفوات أغراضه الواقعية، إمّا لقلّة علومهم أو لكثرة خطئهم وكان إيجاب الاحتياط تصعيباً للأمر منافياً للحكمة، وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصحّ الاحتجاج به، وكلّ تكليف قام عليه ما يصحّ الاحتجاج به اعتباراً من المولى كان مخالفته خروجاً عن زيّ الرقّية ورسم العبودية، وهو ظلم على المولى، والظلم ممّا يُذمّ عليه فاعله، ولا حاجة بعد تلك المقدّمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً»[1].

٤ ـ ما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ مفاد الحكم الظاهري هو جعل حجّية المؤدّى، أي أنّ ما أدّى إليه الحكم الظاهري هو المجعول من قبل الشارع. نعم لو كان المؤدّى حكماً تكليفياً لوقع التنافي، أمّا جعل المؤدّى نفسه فليس فيه أمر ولا نهي. قال قدّس سرّه: «ومعنى إيجاب العمل على الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل على طبقها...»[2].

وما دام جعل المؤدّى خالياً من الأمر والنهي، فلا تنافي أو تضادّ بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

إلاّ أنّ هذا الاتّجاه بتقريباته الأربعة لا ينفعنا في المقام شيئاً، لأنّ جعل المنجّزية أو المعذّرية أو العلمية أو جعل المؤدّى أو أيّ اعتبار آخر، إن كان غير مستلزم لموقف عمليّ من قبل المكلّف فعلاً أو تركاً

---

(١) **نهاية الدراية**، المحقّق الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني (ت١٣٦١هـ) تحقيق رمضان قلي زاده، مكتبة سيّد الشهداء، قم ١٤١٧هـ : ج٢ ص١٢٧.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١ ص٤٤.

فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعي؛ إذ الحكم الذي يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة والامتثال هو خصوص الحكم المقتضي للتحريك والجري على وفقه[١] وبذلك يكون الحكم الظاهري كاشفاً ـ بطريق «الإنّ» ـ عن المبادئ وروح الحكم، وبه يحصل التنافي بينه وبين الحكم الواقعي.

استناداً لذلك يندفع أيضاً ما نقل عن السيّد محمّد الفشاركي قدّس سرّه من عدم التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لأنّ الأخير هو إمضاء للسيرة العقلائية وليس جعلاً لحكم شرعيّ لكي يحصل التنافي[٢].

وجه الاندفاع: أنّ السيرة بعد الإمضاء تستلزم جرياً عملياً من المكلّف وهو ما يؤدّي إلى التنافي لا محالة.

ثمّ إنّ التقريبات المذكورة بالرغم من عدم أثرها في المقام شيئاً لكن الصياغات والألسن المختلفة في كيفية جعل الحكم الظاهري لها آثار أُخرى ذات أهميّة كبيرة خصوصاً في تقديم بعض الأحكام الظاهرية على بعض عند التعارض، فإنّ المسألة هناك ستختلف باختلاف المختار من التقريبات المذكورة. وكذلك الحال في ما يتعلّق بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

الأصول العملية في ضوء مبنى الطريقية

تقدّم أنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه يرى أنّ المجعول في الأحكام الظاهرية هو الكاشفية والطريقية، لكن هذا الكلام لا يجدي نفعاً على

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٣.

(٢) **تهذيب الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٤١.

مستوى الأصول العملية غير المحرزة، ضرورة أنّ هذه الأصول تتّجه لتحديد الوظيفة العملية للمكلّف عند الشكّ في الواقع من دون أي كشف عنه، وعليه لا معنى للقول بتتميم الكشف أو جعل الطريقية، ومن هنا سلّم النائيني قدّس سرّه ببقاء المحذور على مستوى الأصول العملية المحضة.

قال قدّس سرّه: «أمّا الأصول غير التنزيلية فحيث إنّها ليست ناظرة إلى الواقع أصلاً فلا يمكن أن يكون المجعول فيها الوسطية في الإثبات ونفس صفة الطريقية بل لابدّ من الالتزام بكونه فيها هي الأحكام التكليفية تحريمية كانت ـ كما في موارد النفوس والأعراض بل الأموال في الجملة ـ أو لا ـ كما في موارد أصالة الإباحة في الشبهات البدوية ـ وعليه فلتوهّم لزوم اجتماع الضدّين عند مخالفة الأصل للواقع مجال واسع»[1].

في ضوء ذلك حاول قدّس سرّه أن يدفع المحذور على مستوى الأصول غير المحرزة ببيان آخر، حاصله أنّ الأحكام الظاهرية يمكن أن تكون على نحوين:

الأول: الأحكام الظاهرية النفسية، وهي التي تكون ملاكاتها في متعلّقات الحكم الظاهري نفسه.

الثاني: الأحكام الظاهرية الطريقية، أي التي ملاكاتها ليست في متعلّق

---

(١) **أجود التقريرات**، تقريراً لأبحاث المجدّد الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني قدّس سرّه تأليف أُستاذ الفقهاء والمجتهدين أبو القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرّه. تحقيق ونشر مؤسّسة صاحب الأمر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ : ج٣ ص١٣٥.

الحكم الظاهري نفسه، بل ناشئة من ملاكات ومتعلّقات الأحكام الواقعية. وعندما يشكّ المكلّف في الحكم الواقعي يكون المولى أمام حالتين:

• إمّا أن يكون الملاك الواقعي بدرجة في الأهمّية لا يرضى بفواتها حتى من الشاكّ والمتحيّر، وفي هذه الحالة يجعل له جعلاً جديداً يتمّم نقص الجعل الموجود في الحكم الواقعي من خلال جعل حكم ظاهريّ لحفظ ملاكات الواقع من قبيل الأمر بالاحتياط. فلو كان الحكم المجعول مصادفاً للواقع تكون ملاكاته هي ملاكات الواقع نفسها، وإلاّ فهو صورة حكم لاحكم حقيقيّ جدّي.

• وإمّا أن لا يكون الملاك الواقعي بتلك الدرجة في الأهمّية فيجعل له الإباحة كحكم ظاهريّ يحدّد الوظيفة العملية في أمثال هذه الحالة.

قال قدّس سرّه: «إنّ التضادّ بين الحكمين إنّما يعقل إذا كانا متّحدين في الرتبة؛ حتّى يلزم من فرض وجود أحدهما عدم الآخر ومن فرضهما معاً اجتماع الضدّين، وأمّا إذا فرض أنّ جعل أحد الحكمين متفرّع على جعل الآخر وعند فرض وجوده، فيستحيل التضادّ بينهما؛ ضرورة عدم استلزام وجود أحدهما حينئذ عدم الآخر وانتفاءه.

ومرادنا من الترتّب في المقام هو ترتّب نفس الحكم الظاهري على الواقعي الرافع للتنافي بين الحكمين.

ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمات:

الأولى: إنّ الأحكام الواقعية وإن كانت عامّة لحال الشكّ فيها من باب نتيجة الإطلاق، إلاّ أنّها تكون كذلك بما أنّ الشكّ صفة من الصفات وحالة من حالات المكلّف، وهو من هذه الجهة لم يؤخذ في موضوع أصل من الأصول، وإنّما أخذ فيها بما أنّه موجب لتحيّر المكلّف من

حيث العمل. وهذا واضح جداً.

الثانية: إنّ كلّ تكليف كان قاصراً عن القيام بالملاك الموجب لجعله، لابدّ فيه من جعل المتمّم. وهذا على أقسام:

• إذ قد يكون التكليف المجعول متمّماً في عرض التكليف الأوّل، كوجوب قصد القربة.

• وأخرى: تكون النتيجة المترتّبة على جعل المتمّم متّحدة مع الوجوب المقدّمي، كإيجاب المقدّمات المفوّتة قبل وقت الواجب، كما في وجوب الغسل قبل الفجر لمن يجب عليه صوم الغد.

• وثالثة: تكون نتيجته الوجوب الطريقي الموجب لتنجّز التكليف الواقعي عند الإصابة، كإيجاب الاحتياط الموجب لتنجّز الواقع في ظرف الشكّ.

• ورابعة: تكون ثمرته وجوب الفحص، كما في موارد الشكّ في القدرة.

والجامع بين الجميع هو قصور الجعل الأوّل عن القيام بالملاك، والاحتياج إلى جعل آخر.

الثالثة: إنّ حكم العقل والشرع بالبراءة والاحتياط ليس على نحو واحد، إذ العقل ليس من شأنه إلاّ إدراك حسن العقاب المترتّب عليه وجوب الاحتياط، أو قبحه المترتّب عليه الترخيص، وإلاّ فليس من شأنه الترخيص أو التحريم ابتداءً. وهذا بخلاف الشارع، فإنّه الحاكم بالترخيص أو التحريم ابتداءً، إذ الحكم إنّما هو من شأنه، ويترتّب على حكمه بالإباحة والحرمة قبح العقاب وحسنه.

والإشكال إنّما هو في مضادّة أصالة الإباحة أو الحكم برفع المجهول

مع الحرمة الواقعية، أو إيجاب الاحتياط مع الإباحة الواقعية.

والحقّ عدم المضادّة بينهما، إذ الأحكام الواقعية ـ الشاملة لصورة الشكّ فيها من باب نتيجة الإطلاق ـ حيث إنّها لا تكون بنفسها قابلة للمحرّكية والباعثية في حال الشكّ، إذ المحرّكية والباعثية تتوقّفان على وصول الحكم بنحو من أنحاء الوصول، ومع عدمه يكون المكلّف في حيرة وضلال، فتارةً تكون ملاكاتها من الأهمية بمرتبة تقتضي جعلاً آخر في ظرف الشكّ يوجب كون الحكم الواقعي واصلاً بطريقه ومتنجّزاً ولو مع الجهل به، كما في موارد إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة، وأُخرى لا تكون تلك الملاكات مقتضية إلاّ لجعل نفس الأحكام الواقعية من دون أن تستتبع جعلاً آخر في ظرف الجهل. أمّا في القسم الأوّل فلا ريب أنّ حكم الشارع بوجوب الاحتياط يوجب تنجّز الواقع في ظرف الإصابة، وصحّة العقوبة على مخالفته، إذ الحكم الواقعي وإن لم يكن واصلاً بنفسه بعلم أو أمارة أو أصل محرز إلاّ أنّه واصل بطريقه، وهو إيجاب الاحتياط، فيتمّ موضوع صحّة العقاب، وفي موارد عدم الإصابة يكون حكماً صورياً لا يترتّب على مخالفته شيء إلاّ على القول باستحقاق العقاب على التجرّي.

وبالجملة، مرتبة أصالة الحرمة أو إيجاب الاحتياط هي مرتبة تنجّز الأحكام الواقعية، وهي مترتّبة ومتفرّعة على مرتبة جعل نفس الأحكام، فيستحيل أن يكون الحكم المجعول في هذه المرتبة مضاداً للحكم الواقعي المترتّب عليه هذا الجعل.

وأمّا في القسم الثاني فللشارع أن لا يجعل حكماً في هذه المرتبة أصلاً، بل يوكل المكلّف إلى استقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان المستلزم

للترخيص العملي. فكما أنّ حكم العقل بقبح العقاب لا يكون مضاداً مع الحرمة الواقعية، فكذلك حكم الشارع بالإباحة لا يكون مضاداً لها؛ لاختلاف المرتبة.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ مرتبة جعل الأحكام في موارد الأصول غير التنزيلية ـ لكونها في مرتبة التنجّز أو المعذّرية، المتفرّعة على جعل الأحكام الواقعية ـ تأبى عن تحقّق التضادّ بينهما»[1].

الإشكالات على الوجه المذكور

وقد وُجّهت إلى التحليل المذكور للحكم الظاهري على مستوى الأصول العملية المحضة إشكالات عدّة، منها:

ما ذكره السيّد الخوئي:

فقد اعترض قدّس سرّه على ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه بإشكالين:

أحدهما: أنّ الوجه المذكور يفضي إلى وجوب الاحتياط في حال إصابة الواقع لا مطلقاً، وإلاّ يكون وجوباً صورياً لا يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب طاعة المولى، وهو خلاف ظاهر أدلّة الأمر بالاحتياط فإنّها مطلقة من هذه الجهة وتقرّر حسن الاحتياط على كلّ

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٣٦ ـ ١٤١. وكذلك **فوائد الأصول** ج٣ ص١١٥.

وقد ذهب إلى هذا القول أيضاً بعض الأعلام المعاصرين، راجع **المحكم في أُصول الفقه**، السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، نشر مؤسّسة المنار، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ: ج٣ ص١٤٧.

حال[١].

ويمكن الجواب عن ذلك دفاعاً عمّا أفاده النائيني بأنّه خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. فالنائيني قدّس سرّه لم يكن بصدد القول إنّ المصادفة للواقع شرط في الوجوب الحقيقي الجدّي بحسب مقام الإثبات، وإلاّ فهناك إشكال أهمّ ممّا ذكره السيّد الخوئي قدّس سرّه، هو أنّ المكلّف لو علم المصادفة للواقع سوف ينتفي موضوع الحكم الظاهري أساساً، ومع العلم بعدم المصادفة لا قيمة لهذا الحكم. وعليه فالنائيني لا ينكر أيضاً بأنّ ظاهر الأدلّة هو وجوب الاحتياط مطلقاً، لكن توجيهه منصبّ على تفسير ذلك بحسب عالم الثبوت والإمكان العقلي.

ثانيهما: إشكال إثباتيّ، حاصله: أنّ احتمال المطابقة وعدم المطابقة للواقع سيكون مساوقاً لجميع الاحتياطات وأنّها حكم حقيقيّ أم صورة حكم؟ ومع الشكّ لا دليل على المطابقة ولا يكون الاحتياط واجباً حينئذ، كما لو شكّ في الحكم الواقعي فإنّه لا توجد داعوية ومحرّكية بناءً على المشهور. وعليه يكون جعل هذا الاحتياط لغواً[٢].

لكن هذا الإشكال تعرّض له المحقّق العراقي في حواشيه على فوائد الأصول وأجاب عنه بجوابين. قال قدّس سرّه:

«بعد ما كان الحكم الواقعي علّة لتشريع الاحتياط، فمع انتفائه ينتفي تشريع الاحتياط. وعليه: ففي كلّ مورد يرد عليه الأمر بالاحتياط، يتردّد المكلّف بين تشريع الاحتياط وعدمه. ولازمه ترديده بكون الأمر به

---

(١) **مباني الاستنباط**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرّه، تأليف السيّد أبو القاسم الكوكبي: ص١٩٥.

(٢) المصدر نفسه.

حقيقياً أم صورياً، ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الاحتياط؟

وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجباً للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع، وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية».[١]

وذكر لحلّ هذا الإشكال مسلكين:

أحدهما: أن قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» مختصّة بحالة المشكوك الذي لم يقم دليل مولويّ عليه يظهر اهتمام المولى به على فرض ثبوته. أمّا إذا وجد دليل يبرز اهتمام المولى بالواقع مع الشكّ فيه فلا تجري القاعدة العقلية المذكورة.

وعليه فالشكّ لا يجعل الاحتياط لا قيمة له، بل هذا الحكم الظاهري نفسه بصدد بيان أهمّية الواقع على فرض ثبوته، فكيف يكون سبباً لعدم الاعتناء به؟! قال قدّس سرّه:

«أن يقال إنّ المصلحة إذا كانت مهمّة بنحو لا يجوز منه المولى حتّى في ظرف الجهل بها، فقهراً الإرادة متعلّقة به وأمره يكون تبعاً لهذا الاهتمام. ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجّز عقلاً، وخارج عن موضوع قبح العقاب بلا بيان، وإنّ الأمر الطريقي كاشف عن هذا الاهتمام، ولذا يكون منجّزاً للواقع عند المطابقة، كما أنّ مخالفته كاشفة عن عدم الاهتمام به، خصوصاً مع ترخيصه على خلافه فيكون موجباً لعذره حتّى مع فرض انفتاح بابه.[٢]

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١١٦، التعليقة رقم (١) للمحقّق العراقي.

(٢) يظهر من كلام المحقّق العراقي قدّس سرّه في المقام أنّ قاعدة قبح العقاب = = بلا بيان عندهم تختصّ في حالة الشكّ الذي لا يقارنه احتمال اهتمام المولى

ثانيهما: إنّ شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازاً للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها. فمع احتمال الواقع كان الواقع ملازماً مع البيان ولازمه احتمال البيان للواقع، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان، وحينئذ فشأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون وارداً عليه»[1].

مناقشة ما قرّره المحقّق النائيني

يظهر من كلام النائيني أنّه يقسّم الأحكام الظاهرية في باب الأصول العملية غير المحرزة إلى قسمين:

١ ـ الأحكام الظاهرية النفسية.

بالواقع على فرض ثبوته، أمّا الشكّ المقرون باهتمام المولى فهو خارج عن موضوع القاعدة العقلية، وعليه فهم ليسوا بحاجة إلى ما اقترحه السيد الشهيد قدّس سرّه في مناقشته للقاعدة المذكورة حيث قال:

«فالصحيح في العلاج أن يقال: إنّه لو تنزلّنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسلّمنا بها، فلابدّ وأن لا نسلّم بها على إطلاقها بل في قسم مخصوص من الأحكام وهو الحكم المشكوك الذي لا يُعلم بأنّه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته حتى من الشاكّ؛ لمزيد اهتمامه به، كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلاً، وأمّا الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بأنّه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته، فالعقل لا يحكم بقبح العقاب بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجعة حكم العقلاء في مورد المثال المذكور، ودليل الحكم الظاهري المنجز يكون بحسب الحقيقة دالاً على أنّ التكليف في مورده من هذا القسم، فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لا محالة». **بحوث في علم الأصول** ج٤ص٧٥.

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١١٦، التعليقة رقم (١)

٢ ـ الأحكام الظاهرية الطريقية.

ويعني بالطريقية ما يقابل النفسية لا الطريقية بمعنى الكاشفية. أمّا الحكم الظاهري النفسي فهو الذي تكون مبادئه موجودة في نفس متعلّقه، ويقابله الطريقي الذي ليس له مبادئ وملاكات في نفس متعلّقه، بل هو ناشئ من مبادئ الحكم الواقعي نفسه.

ومعنى ذلك أنّ الحكم الواقعي تارةً يصل إلى المكلّف إمّا علماً أو علمياً، وأُخرى لا يصل، وحينئذ يتحقّق الشكّ فيه. وعلى هذا الفرض إمّا أن يكون الملاك الواقعي مهمّاً عند المولى بدرجة لا يرضى بفواته حتّى في حال الشكّ فيه، فيجعل لتحقيق ذلك جعلاً جديداً يتمّم به نقص الجعل الموجود في الحكم الواقعي المشكوك، وهذا الجعل الجديد ليس إلاّ الحكم الظاهري الذي يحفظ ملاكات الواقع المهمّة في نظر المولى.

بناءً على ذلك لا يمكن حمل معنى الحكم الظاهري الطريقي الوارد في كلماته قدّس سرّه على عدم وجود مبادئ وملاكات لهذا الحكم على الاطلاق؛ ضرورة أنّ ذلك يفرّغ الحكم الشرعي عن حقيقته وروحه، وحينئذ لا يحكم العقل بوجوب امتثاله أو استحقاق العقاب على مخالفته.

من هنا فالوجه المذكور يحتوي على نقطة قوّة من جهة، وعلى نقطة ضعف من جهة أُخرى. أمّا الأولى فهي تمييزه بين الأحكام الظاهرية النفسية والأحكام الظاهرية الطريقية. وأمّا الثانية فهي ذهابه إلى أنّ الحكم الظاهري يكون حقيقياً عند مطابقته للواقع فقط وإلاّ فهو صوريّ لا حقيقة له عند المولى.

والسؤال المهمّ في هذا المجال هو عن كيفية تصوير وصول ملاكات

الأحكام الواقعية إلى درجة من الأهمية توجب جعل حكم ظاهري على الخلاف؟ وهذا يحتاج إلى توجيه فنّي وفذلكة منهجية وهي غير موجودة في كلمات المحقّق النائيني. نعم تعرّض الأستاذ الشهيد لبيان ذلك من خلال تمييزه بين دائرة الغرض الواقعي ودائرة محرّكية الغرض الواقعي، فإنّ الثانية أوسع من الأولى، وسيأتي بيانه في محلّه.

٢. المجعول في الحكم الظاهري الكاشفية والطريقية

هذا الاتجاه ذهب إليه السيّد الخوئي قدّس سرّه، وهو مستفاد ـ على ما يظهر بعد التأمّل ـ من الجمع بين كلمات المحقّق الخراساني قدّس سرّه والمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه؛ حاصله:

إنّ الحكم الظاهري على مستوى الأمارات والأصول العملية المحرزة هو حكم وضعيّ يكون المجعول فيه الكاشفية والطريقية، وهو بذلك لا يختلف عن قول المحقّق النائيني قدّس سرّه في هذا المجال. نعم أشكل قدّس سرّه على ما ذكره الأخير في الحكم الظاهري المجعول في الأصول العملية غير المحرزة وقد تقدّم بيانه.

في ضوء ذلك حاول السيّد الخوئي أن يلتمس وجهاً آخر لرفع التنافي على مستوى الأصول العملية المحضة.

ولبيانه لابد في الإشارة إلى مقدّمتين:

الأولى: أنّ الأحكام لا تنافي بينها بالذات؛ لأنّها أمور اعتبارية مرتبطة بوعاء الاعتبار الذي لا تجري فيه أحكام الأمور الحقيقية والتكوينية من قبيل استحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين المختصّة بالأمور المتأصّلة في متن الواقع. وهذا يعني أنّ التضادّ لو وُجد بين الأحكام فهو تضادّ

بالعرض لا بالذات، أي إمّا بلحاظ المبدأ أو المنتهى.

الثانية: أنّ الأحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، غاية الأمر أنّ مصلحة المتعلّق أو مفسدته راجعة إلى المكلّفين لا المكلِّف.

استناداً لذلك فإنّ الأحكام الظاهرية التي هي أصول عملية محضة وأحكام تكليفية حسب المحقّق النائيني قد يدّعى تنافيها مع الأحكام الواقعية بنحو التضادّ أو التناقص، وهنا لابدّ أن نسأل عن مجال التنافي المذكور.

والتنافي ليس بينها بما هي أحكام مجرّدة استناداً إلى المقدّمة الأولى، كما أنّه لا يعقل التنافي بينها من جهة المنتهى؛ إذ مع وصول الحكم الواقعي يرتفع موضوع الحكم الظاهري كما لا يخفى، أمّا التنافي من جهة المبدأ أي على مستوى روح الحكم ومبادئه فيرى قدّس سرّه أنّ مبادئ الحكم الواقعي في متعلّقه، أمّا مبادئ الحكم الظاهري فهي في نفس جعله، ومع اختلاف محور المبادئ لا يقع التنافي.

قال قدّس سرّه: «فالتحقيق أن يقال: إنّه وإن وقع الخلاف في حقيقة الأحكام التكليفية وأنّها ما هي؟ لكنّا ذكرنا أنّها عبارة عن اعتبار المولى أمراً على ذمّة المكلّف، كاعتبار الدَّين على ذمّة المديون عقلاً وشرعاً، فليس الحكم إلاّ اعتبار الشيء على رقبة المكلّف فعلاً أو تركاً، ومن الواضح أنّ الاعتبار خفيف المؤونة، فلا مضادّة بين اعتبارين ذاتاً.

نعم الاعتبار في باب التكاليف الواقعية يكون مسبوقاً بالشوق أو الكراهة والمصلحة أو المفسدة، كما أنّه ملحوق بأمرين: إنشاؤه في الخارج، ووصوله الموجب لتحريك العبد في مقام الامتثال. فهو وسط

بين أُمور أربعة. فمضادّة الاعتبارين لابدّ وأن تكون بالعرض، إمّا من ناحية المبدأ، وإمّا من ناحية المنتهى. فالتكليفان الإلزاميان أحدهما بفعل شيء والآخر بتركه وإن كانا اعتبارين، ولا مضادّة بينهما ذاتاً، ولكن حيث إنّ الإلزام بالفعل ناشئ عن الشوق له أو ثبوت مصلحة فيه، والإلزام بالترك ناشئ عن كراهة الفعل أو ثبوت مفسدة فيه، واجتماع الأمرين مستحيل كما هو واضح، فتقع المضادّة بين التكليفين بواسطة المبدأ، وكذلك بواسطة المنتهى، فإنّ المكلّف بعد وصول التكليفين إليه لا يمكنه امتثالهما معاً.

وهكذا الكلام فيما إذا تعلّق تكليف إلزاميّ وتكليف ترخيصيّ بشيء واحد، وهذا التضادّ العرضي إنّما يلزم فيما إذا كان الحكمان كلاهما واقعيين، أو كلاهما ظاهريين.

وأمّا فيما إذا كان أحد التكليفين واقعياً والآخر ظاهرياً فلا مضادّة بينهما. أمّا من ناحية المبدأ؛ فلما أفاده في الكفاية من أنّ الأحكام الظاهرية ناشئة عن المصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلّقاتها، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق والإرادة، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلّقاً بنفس المتعلّق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل، كما في إيجاب الاحتياط حفظاً للواقع، أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلّفين.

وأمّا من ناحية المنتهى، فلأنّه لا يعقل وصولهما معاً إلى المكلّف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين

وصولهما عرضاً ليبقى المكلّف متحيّراً في مقام الامتثال؟!»[١].

لكن السيّد الخوئي قدّس سرّه لم يخصّ هذا الوجه بدفع الإشكال على مستوى الأصول العلمية المحضة، بل يظهر من كلماته أنّه جعله حلاّ شاملاً حتّى على مستوى الأمارات والأصول المحرزة، فقد ذكر أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزة وإن كان متحقّقاً لكن لا مضادّة بينه وبين الواقع، لا بالذات باعتبار لحاظهما بأنفسهما، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى، وأمّا في موارد الأمارات والأصول المحرزة فليس المجعول حكماً تكليفياً ليلزم اجتماع الضدّين في مورد المخالفة، وعلى تقدير الالتزام بأنّ المجعول فيها أيضاً حكم تكليفيّ فالجواب عن محذور اجتماع الضدّين هو ما ذكرناه في الأصول غير المحرزة.[٢]

إشكالا السيد الشهيد

لكن الأستاذ الشهيد قدّس سرّه أشكل على ذلك بإشكالين:

أحدهما: أنّ المصلحة لو تحقّقت بتمامها بنفس جعل الحكم الظاهري كما ذكر، فلا يبقى حينئذ ما يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال؛ «لأنّ نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول وإنّما الحكم لابدّ وأن ينشأ من مصلحة في متعلّقه سواء كانت

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف آية الله السيّد علي الهاشمي الشاهرودي قدّس سرّه، نشر مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ : ج٣ ص١٢٠ ـ ١٢١ ، وكذلك **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص١٩٧.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص١١١.

ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك أو في طول الجعل وبلحاظه، كما في الأوامر التي يراد منها تطويع العبيد على الإطاعة والامتثال. وأمّا جعل الحكم لمصلحة في نفس الجعل الذي هو فعل المولى مع خلوّ المتعلّق عن كلّ مصلحة حتّى في طول الجعل، فمثل هذا الحكم لا يكون موضوعاً لحقّ الطاعة عقلاً، لأنّ تمام الغرض منه تحقّق بنفس جعله الذي هو فعل المولى من دون حاجة إلى امتثال أصلاً»[1].

ويمكن المناقشة في ما أفاده قدّس سرّه بأنّا نرى ـ بعد التأمّل في كلمات الخوئي قدّس سرّه ـ أنّ عدم وجود مبادئ مستقلّة للحكم الظاهري في متعلّقه لا يعني عدم وجود مبادئ لهذا الحكم مطلقاً، بل مبادئه مبادئ الواقع نفسها. نعم هو لا يقبل التفصيل الذي ذكره المحقّق النائيني من أنّ الحكم الظاهري يكون جدّياً على فرض المصادفة للواقع فقط. وإليك ما قاله السيد الخوئي في المقام:

«... ففي موارد الاحتياط ـ كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط، وهي التحفّظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها، والتحذّر عن الوقوع في المفسدة الواقعية أحياناً»[2].

أمّا المصلحة في الحكم الظاهري الترخيصي فهي التسهيل على المكلّفين كما ذكر سابقاً لا أنّها في نفس جعله. وهي التي عبّر عنها الشهيد الصدر بمصلحة إطلاق العنان.

ثانيهما: إشكال نقضيّ، حاصله:

---

(١) **بحوث في علم الأصول**: ج٤ ص١٩٤؛ **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٣١.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١١٠.

إنّ الجمع المذكور بين الحكم الظاهري والواقعي لو كان تامّاً لجرى أيضاً بين الحكمين الواقعيين المتضادّين فيما إذا لم يصلا إلى المكلّف، بأن يكون ملاك أحدهما في نفس جعله وملاك الآخر في متعلّقه.

وهو قابل للمناقشة أيضاً؛ ضرورة أنّ السيّد الخوئي قدّس سرّه ذكر أنّ ملاكات الأحكام الواقعية موجودة في نفس متعلّقاتها لا في نفس جعلها؛ وعليه يكون هذا النقض خروجاً عن محلّ الكلام.

نعم يمكن التعليق على أصل كلام السيّد الخوئي بأنّ الوجه المذكور على فرض تماميته فهو يدفع المحذور الخطابي فقط ويبقى المحذور الملاكي على حاله، مضافاً إلى أنّه لم يبيّن الفذلكة الصحيحة لكون الحكم الواقعي سبباً لجعل حكم ظاهريّ أوسع من الغرض الواقعي بنحو يخالفه في بعض الأحيان، أي كيف تكون أهمّية الأغراض الواقعية بدرجة تؤدّي إلى جعل احتياط أوسع من دائرة الغرض الواقعي بنحو يكون منافياً له. لكن يبقى هذا الوجه متضمّناً لنقطة قوّة يمكن أن تتقدّم بنا نحو الجواب الصحيح في المسألة، وهي أنّه استطاع أن يجرّد الحكم الظاهري من الملاك في متعلّقه بخصوصه.

٣. تعدّد مراتب الحكم الواقعي

هذا الاتجاه هو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني وقد تعرّض لذكره في موضعين، الأوّل في حاشيته على رسائل الشيخ، والآخر في أوّل مباحث القطع من الكفاية. وهو مبنيّ على ما ذهب إليه قدّس سرّه في تحليله لحقيقة الحكم الواقعي وتعدّد مراتبه.

فالحكم الواقعي له عدّة مراتب:

أولاها: مرتبة الاقتضاء للحكم، وهي مرتبطة بعالم المصالح والمفاسد ومبادئ الحكم، التي تنشأ منها الإرادة والكراهة والحبّ والبغض، ولا يلزم من تحقّق هذه المرتبة تحقّق الحكم؛ لعدم فقدان المانع.

ثانيتها: مرتبة إنشاء الحكم، وتتحقّق بعد تشخيص المقتضي، فينشئ المولى اعتباراً على طبق المصلحة المشخّصة. وسيأتي بيان معنى الإنشاء في هذه المرتبة.

ثالثتها: مرتبة فعلية الحكم، وهي مرحلة البعث والزجر. أي أنّ المولى قد يشخّص المقتضي للحكم وينشئ الاعتبار المطابق له، لكن لا يصل إلى مستوى البعث والزجر عند المكلّف لعدم فعليته.

رابعتها: مرتبة التنجيز والتعذير للحكم، فمع علم المكلّف بالحكم يكون منجّزاً عليه وإلاّ فلا. أي لا يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال إلاّ بعد تحقّق فعليّته والعلم بها من قبل المكلّف، فيكون التنجيز فرع الفعلية، كما لو أنّ شخصاً عمل خلاف قانون مشرّع في المجالس النيابية لكنّه لم يصل إلى السلطة التنفيذية، أي لم يكن فعلياً في حقّه فإنّه لا يؤاخذ على ذلك؛ لعدم الفعلية.

بناءً على ذلك لو تعلّق العلم بالإنشاء فقط دون وصول الحكم إلى الفعلية لا يكون الحكم المذكور منجّزاً لأنّ التنجيز فرع الفعلية[1]. نعم، للفعلية قسمان: أحدهما: فعلية الحكم من جميع الجهات، والآخر: فعلية الحكم من بعض الجهات.

في ضوء ذلك لو كان الحكم فعلياً ـ بحسب المرتبة الثالثة ـ وعلم به المكلّف من دون قيام حكم ظاهريّ على الخلاف، يكون الحكم المعلوم

---

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ص ٧٠ ؛ **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٢٩٧.

فعلياً من جميع الجهات ويحكم العقل حينئذ بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته، فيكون معنى الفعلية من جميع الجهات أن يصل الحكم إلى المرتبة الثالثة مع تحقّق علم المكلّف به ثانياً، وعدم قيام أمارة أو أصل عمليّ على الخلاف ثالثاً.

أمّا لو وصل الحكم إلى مرتبة الفعلية ولم يكن المكلّف عالماً به (مشكوكاً) ثمّ قامت الأمارة على خلافه لا يكون فعلياً من جميع الجهات حينئذ. وعليه لا يكون الحكم الواقعي موجوداً في حقّ المكلّف؛ ضرورة عدم فعليته من جميع الجهات، وبذلك يرتفع موضوع التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري؛ إذ مع عدم وجود الحكم الظاهري فالموجود هو الحكم الواقعي فقط، ومع وجود الحكم الظاهري فالحكم الواقعي ليس فعلياً من جميع الجهات، بل هو فعليّ في حقّ مع علم به ولم يقم عنده حكم ظاهريّ على الخلاف.

ودعوى اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، مدفوعة بأنّ الأحكام المشتركة ليست هي الأحكام الفعلية من جميع الجهات، بل القدر المشترك هو الأحكام الفعلية من بعض الجهات.

أمّا معرفة فعلية الحكم وعدمها فهو ما يمكن التوصّل إليه من خلال لسان الحكم الظاهري المجعول في مورد الشكّ وعالم الإثبات.

قال قدّس سرّه: «اعلم أنّ الحكم بعدما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب من الوجود:

أولاها: أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً.

ثانيتها: أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعث وزجر وترخيص فعلاً.

ثالثتها: أن يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً، من دون أن يكون منجّزاً بحيث يعاقب عليه.

رابعتها: أن يكون له ذلك كالسابقة مع تنجّزه فعلاً، وذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضي لإنشائه وجعله مع وجود مانع أو شرط، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله، واجتماع العلّة التامّة له مع وجود المانع من أن ينقدح في نفسه البعث أو الزجر؛ لعدم استعداد الأنام لذلك، كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام، ولا يخفى أنّ التضادّ بين الأحكام إنّما هو فيما إذا صارت فعلية ووصلت إلى المرتبة الثالثة، ولا تضادّ بينها في المرتبة الأولى والثانية، بمعنى أنّه لا يزاحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين، كالكتابة واللفظ أو الإشارة.

ومن هنا ظهر أن اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرّتين بلفظين متلاحقين أو بغيرهما، ليس من اجتماع المثلين وإنّما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبة الثالثة وما بعدها، كما لا يخفى».[1]

مناقشة النائيني لنظرية الخراساني

تجدر الإشارة أوّلاً إلى أنّ عبارات صاحب الكفاية قدّس سرّه في هذه المسألة مختلفة، فتارة يعبّر عن الحكم الواقعي بأنّه شأنيّ وعن الحكم الظاهري بأنّه فعليّ، وأخرى يعبّر عن الحكم الواقعي بالإنشائي، وعن الظاهري بالفعلي، وثالثة يعبر عن الواقعي بأنّه فعليّ من بعض الجهات، والظاهري فعليّ من جميع الجهات.

---

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ص ٧١.

في ضوء ذلك أشكل النائيني على ما أفاده الخراساني قدّس سرّهما: بأنّ شأنية الحكم الواقعي التي تعبّر عنها المرتبة الأولى من مراتب الحكم إن كان المراد منها أنّه في مورد قيام الأمارة على الخلاف ليس في الواقع إلاّ شأنية الحكم ومجرّد ثبوت المقتضي فتكون الأحكام الواقعية اقتضائية محضة، فهو بمكان من الضعف، لأنّه:

• إن رجع إلى انعدام الأحكام الحقيقية الواقعية في مورد الأمارة وأنّها مجرّد ملاكات غير مؤثّرة في تشريع الأحكام على طبقها مع قيام الأمارة على خلافها، فهذا يرجع إلى التصويب الباطل؛ لاستلزامه خلوّ الواقع عن الحكم.

• وإن رجع إلى أنّ الأحكام في الواقع اقتضائية في مورد قيام الأمارة على الخلاف، فليس هناك معنى نتصوّره للأحكام الاقتضائية؛ لعدم تعقّل الإهمال الثبوتي في الأحكام بالنسبة إلى الانقسامات السابقة ولا بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة، بل الحكم بالنسبة إلى جميع الانقسامات إمّا مطلق، أو مقيّد بالإطلاق والتقييد اللحاظي أو بنتيجة الإطلاق والتقييد، ومن جملة الانقسامات اللاحقة قيام الأمارة على الخلاف.

فلو كان الحكم الواقعي مطلقاً فهذا يعني أنّه فعليّ حتّى مع ورود الحكم الظاهري على الخلاف، فتجتمع فعليّتان ويتحقّق التنافي ليعود الإشكال من رأس. وإن كان مقيّداً بعدم ورود حكم ظاهريّ على الخلاف، فهذا يعني ارتفاع الحكم الواقعي مع ورود الحكم الظاهري؛ لارتفاع موضوعه. وهو يفضي إلى إفراغ الواقع من الأحكام، الذي يؤول إلى التصويب. وأمّا الإهمال فهو مستحيل ثبوتاً وواقعاً.

وإن كان المراد من الشأنية الحكم الإنشائي، ففيه:

«إنّه ليس في الواقع أحكام إنشائية بل الذي يكون هو إنشاء الأحكام وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدّر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية، وفعلية الحكم عبارة عن تحقّق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع ولا نعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك»[١].

وبالتأمّل في ما ذكره قدّس سرّه يظهر أنّه يفسّر الإنشائية والفعلية في ضوء ما ذهب إليه في بيان حقيقة الفرق بين الجعل والمجعول بحسب مبانيه، ومن هنا أشكل على صاحب الكفاية قدّس سرّه بأنّ الحكم الإنشائي المدّعى إمّا أن يكون مطلقاً أو مقيّداً؟ ومن الواضح إمكان الإطلاق والتقييد بحسب ما صوّره قدّس سرّه من إمكان أخذ العلم بالجعل قيداً في فعلية المجعول، وعليه لا مشكلة من هذه الجهة، إنّما الإشكال في دلالة الدليل، أهي على الإطلاق أم التقييد؟ وإذا كان الجواب بالنفي يتوجّه الإشكال على المحقّق الخراساني قدّس سرّه من أنّه فكّك بين إنشاء الحكم الواقعي وفعليته وهو غير معقول، إذ مع وجود الفعلية فلا مناص من تحقّق الإنشاء، فلو كان الحكم مطلقاً تتحقّق الفعلية كما يتحقّق الإنشاء، وإن كان مقيّداً فكما لا فعلية لا إنشاء أيضاً، لأنّ ورود الأمارة على الخلاف يكون رافعاً لموضوع الإنشاء، فضلاً عن الفعلية.

«وهذا الاعتراض مبنيّ على تحميل صاحب الكفاية مصطلحات الميرزا في تفسير الإنشاء والفعلية بحمل الأوّل على الجعل والقضية الحقيقية الشرطية وحمل الثاني على المجعول والقضية الفعلية، وهذا بلا موجب»[٢]

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٠٣.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٥.

لأنّ الصحيح ـ حسب المنهج العلمي ـ أن نفهم مراد المحقّق الخراساني من الإنشاء والفعلية بغضّ النظر عن كلمات الآخرين ومنهم النائيني، فإنّ الإنشاء عند الأخير هو الجعل المرتبط بفعل المولى، أمّا الفعلية فهي مرتبطة بفعل المكلّف وعلمه، أي لو تحقّقت شرائط الموضوع وارتفعت موانعه يكون الحكم فعلياً في حقّ المكلّف.

لكنّ الإنشاء والفعلية عند الخراساني قدّس سرّه كليهما مرتبطان بفعل المولى، بمعنى أنّ هناك مرتبتين لحكم المولى قبل وصوله إلى المكلّف وفعله، الأولى هي الإنشاء والثانية هي الفعلية، فيكون «مقصوده من الفعلية الإرادة أو الكراهة بوجوديهما الفعليين في نفس المولى، والمراد بالإنشاء الوجود الإنشائي للحكم أو الاعتبار المبرز على الاختلاف في تفسير الإنشاء، والتضادّ إنّما هو بين الأحكام بلحاظ مرحلة فعلية مباديها من الإرادة الفعلية والكراهة الفعلية، وأمّا الوجود الإنشائي لها بكلا المعنيين فلا تضادّ في ما بينها لأنّ الإنشاء أو الاعتبار القانوني سهل المؤونة، فإذا ثبت بطلان التصويب التزمنا بأنّ الأحكام الواقعية ثابتة بمرتبتها الإنشائية وأمّا مرتبة فعليّتها فمعلّقة على عدم جريان الحكم الظاهري، فلا تضادّ ولا نقض للغرض أيضاً لأنّ الغرض يراد به الملاك الذي يريده المولى بالفعل»[1].

وبالرجوع إلى كلام النائيني قدّس سرّه نجد أنّه ركّز على عدم إمكان التفكيك بين الإنشائية والفعلية. وتتميماً لما تقدّم يمكن القول توضيحاً لما أفاده الخراساني قدّس سرّه في المقام بأنّ الخطاب الشرعي كـ «أقيموا الصلاة» له عدّة مداليل:

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٥ ـ ١٩٦.

١ ـ المدلول التصوّري المستفاد من النسبة الطلبية.

٢ ـ أنّ هناك جعلاً واعتباراً.

٣ ـ أنّ وراء هذا الاعتبار حبّاً وإرادة مترشّحين عن المصالح اللزومية. وعند وصول الخطاب المذكور إلى المكلّف وتحقّق العلم به مع عدم وجود أمارة على الخلاف يكون الحكم حينئذ فعلياً من جميع الجهات بحسب اصطلاح صاحب الكفاية، وهذه هي الفعلية الأعلائية.

أمّا مع ورود الأمارة على الخلاف سوف ترتفع هذه الفعلية الأعلائية، وهذا لا يعني ارتفاع جميع مراتب الواقع بمجرّد وجود حكم ظاهريّ على الخلاف، بل الضرورات تقدّر بقدرها، وهذا يقتضي رفع اليد عن بعض مراتب الواقع بالمقدار الذي يؤمّن لنا عدم تحقّق التنافي، وعليه لا يخلو الواقع من الأحكام لكي يلزم التصويب الذي ذكره النائيني في المقام. هذا من حيث الثبوت، أمّا الدليل الإثباتي على ذلك فهو أمر الشارع بالاحتياط مطلقاً وأنّه حسن على كلّ حال، وهو لا ينسجم إلاّ مع وجود واقع محفوظ حتّى في حقّ الجاهل بالحكم.

نعم يمكن القول بأنّ هذا القدر من الفعلية الأدنائية غير كاف لإثبات اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بها، وأنّ قاعدة الاشتراك تستلزم الاشتراك في الأحكام الفعلية من جميع الجهات.

لكنّه ليس بتامّ، إذ لم يقم برهان على هذه الدرجة من الفعلية لتحقّق الاشتراك، بل غاية ما دلّ عليه الدليل عند العدلية أنّ هناك واقعاً محفوظاً بين العالم والجاهل من دون اشتراط الفعلية من جميع الجهات.

قال الخراساني قدّس سرّه: «فإن قلت: لا محيص إمّا من لزوم الاجتماع المحال، أو لزوم التصويب الباطل بالإجماع، إذ لا يرتفع غائلة الاجتماع

إلاّ إذا لم يكن في الواقع بعث وزجر، ومعه لا واقعية للحكم.

قلت: التصويب الذي قام على بطلانه الإجماع، بل تواترت على خلافه الروايات، إنّما هو بمعنى أن لا يكون له تعالى في الوقائع حكم مجعول أصلاً يتبع عنه ويشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت الأمارة عنده على وفاقه وعلى خلافه، بل حكمه تعالى يتبع الآراء، أو كان متعدداً حسبما يعلم تبارك وتعالى من عدد الآراء، وكما يكون بالإجماع الضرورة من المذهب في كلّ واقعة حكم تشترك فيه الأمّة لا يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضرورة على عدم كونه فعلياً بالنسبة إلى كلّ من يشترك فيه بمعنى أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً أو ترخيصاً، بل يختلف بحسب الأزمان والأحوال، فربما يصير كذلك في حقّ أحد في زمان أو حال، دون آخر، كما أنّه بالبداهة كذلك في المرتبة الرابعة، وبالجملة: المسلّم أنّه بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف حسب اختلاف الآراء والأزمان وغيرهما، دون المرتبتين الأخيرتين، فيختلف حسب اختلاف الآراء وغيرها».[1]

وأمّا دعوى المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ الجعل لو كان مقيّداً للزم التصويب وإن كان مطلقاً لزم التنافي مع عدم تصوّر الإهمال في الواقع، فمدفوعة بأنّ الحديث ليس في الجعل بما هو إنشاء محض، فإنّه من هذه الجهة سهل المؤونة وهو مطلق، إلاّ أنّ المنكشف بذلك الجعل مقيّد، بمعنى أنّ الفعلية الأعلائية مقيّدة بعدم قيام حكم ظاهريّ على الخلاف، لا أنّ أصل الفعلية مقيّد. وبذلك يندفع كلا الإشكالين المتوجّهين على صاحب الكفاية قدّس سرّه.

---

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ص ٧١.

مناقشة العراقي لنظرية الخراساني

ذكر المحقق العراقي قدّس سرّه بأنّ ما أفاده المحقّق الخراساني قدّس سرّه من تعدّد مراتب الحكم الواقعي يؤدّي إلى الدور أو التهافت، ببيان:

أنّ الفعلية من جميع الجهات ـ حسب ما تقدّم ـ لا تتحقّق إلاّ بعد العلم بالخطاب الشرعي، فهي متأخّرة رتبة عن العلم، وهذا الأخير متأخّر رتبة عن الخطاب؛ ضرورة تأخّر كلّ علم عن معلومه.

ثمّ ذكر من جهة أُخرى أنّ الخطاب له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ أوّل وتصديقيّ ثان. والأوّل هو الجعل، والثاني هو المبادئ التي ترشّحت عن الملاكات الواقعية وهي الفعلية من بعض الجهات، وبذلك تكون الفعلية مدلولاً للخطاب، ومدلول الخطاب متقدّم على الخطاب نفسه، وقد فرض أنّ الفعلية من جميع الجهات متأخّرة عنه، فيلزم أن تكون الفعلية متقدّمة ومتأخّرة في الوقت نفسه وهو أشبه بالدور[1].

وقد أجاب الأستاذ الشهيد عن ذلك: بأنّ الفعلية المتقدّمة شيء والفعلية المتأخّرة شيء آخر، فإنّ الثانية هي الفعلية المرتبطة بهذا الشخص فقط وليس هي الفعلية الكلّية، أو هي فعلية المجعول حسب تعبيرات المحقّق النائيني مضافاً إلى أنّها فعلية تنجيزية ليست معلّقة على شيء، أمّا الفعلية الأولى فهي الفعلية الكلّية وهي معلّقة على تحقّق العلم

---

(١) **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث العلاّمة المحقّق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدّس سرّه، تأليف الفقيه المحقّق والأصولي المدقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي قدّس سرّه، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ : ج٣ ص٧٠.

بها، فلا دور في المقام[١].

وبالعودة إلى أصل ما أفاده صاحب الكفاية قدّس سرّه في هذا الاتّجاه فيمكن التعليق عليه:

بأنّ هذه المسألة مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بمعرفة حقيقة قاعدة اشتراك الأحكام الإلهية بين العالم والجاهل كما ألمحنا إليه في ما تقدّم، وذكرنا أنّ القاعدة المذكورة لم تنقّح بصورة منهجية كاملة حتّى على مستوى البحث الكلامي الذي تنتمي إليه من الناحية المعرّفية، وقد فرضت أصلاً موضوعياً في البحث الأصولي؛ إذ اختلفت كلماتهم في الدليل على صحّتها، هل هو الإجماع والضرورة أم شيء آخر؟ فقد ادّعى المحقّق النائيني قدّس سرّه الضرورة على أنّ المشترك هو الفعلية الأعلائية من جميع الجهات، وفي قبال ذلك ادّعى المحقّق الخراساني قدّس سرّه الإجماع والضرورة على الفعلية الأدنائية من بعض الجهات. والذي نختاره في خضمّ هذه الادّعاءات هو أنّ قاعدة الاشتراك لا تقتضي أكثر من الفعلية من بعض الجهات، لأنّ المتعلّقات لها درجات متعدّدة على نحو التشكيك[٢].

٤. اختلاف موضوعي الحكم الظاهري والواقعي

هذا الاتّجاه هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه وتعرّض له في مبحث التعارض من الرسائل ونسبه إلى الميرزا الشيرازي الكبير قدّس

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٦.

(٢) ينظر **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمّد الحسيني الروحاني، تأليف الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم، ط ٢، ١٤١٦هـ : ج٤ ص١٧٧؛ كذلك: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٠٥.

سرّه؛ حاصله: عدم التضادّ بين الحكمين لاختلاف موضوعي الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً، وهذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي، فإنّ موضوعه نفس الفعل وذاته، واشتراط وحدة الموضوع في التضادّ ـ كما في التناقض ـ من الواضحات[١].

تفسيره

اختلف الأعلام في تفسير عبارة الشيخ الأنصاري قدّس سرّه الواردة في المقام:

أ . التفسير العقلي

هذا التفسير قرّره المحقّق الخراساني قدّس سرّه، فقد أحال هذه القضية إلى عالم الرتب العقلية.

وعند التحليل نجد أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي برتبتين؛ ضرورة أنّ الأخير متأخّر عن موضوعه، وموضوع الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي؛ لأنّ موضوع الأوّل هو الشكّ في الواقعي. وعليه لا يتحقّق اجتماعهما لكي يحصل التضادّ والتنافي[٢].

لكن صاحب الكفاية أشكل على نفسه بأنّ «الحكم الظاهري وإن كان متأخّراً عن الواقعي وفي طوله فيستحيل أن يجتمع معه في مرتبته. إلاّ أنّ الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل، يكون محفوظاً مع الحكم الظاهريّ فإنّ المعلول وإن لم يكن ثابتاً في مرتبة العلّة إلاّ أنّ العلّة ثابتة في مرتبة المعلول فيلزم محذور التضادّ

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٤.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٣٢٢.

والتنافي»[١].

أي: أنّ المتأخّر وإن كان لا يجتمع مع المتقدّم رتبة، لكنّ المتقدّم يمكن أن يجتمع مع المتأخّر كما هو الحال في وجود العلّة مع معلولها.

وأجاب المحقّق العراقي قدّس سرّه عن ذلك بأنّه إذا كان الحكم الظاهري في طول الواقع، ومعنى طوليته كون الحكم الواقعي المشكوك مأخوذاً في موضوعه، وحينئذ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي ـ ولو بنتيجة الإطلاق ـ في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته؟! فهل يتوهّم أحد أنّ الموضوع في مرتبة محموله؟ نعم: هما متّحدان زماناً لا رتبة، فكلّ واحد محفوظ في رتبة نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره. فعلى فرض الاكتفاء باختلاف المرتبة بين الحكمين محضاً، لا مجال لمثل هذا الجواب[٢].

إلاّ أنّ هذه المسألة من الموارد التي وقع فيها الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية، فإنّ ما ذكره الخراساني قدّس سرّه من أنّ العلّة تعاصر معلولها إنّما يجري في العلل الحقيقية والأمور التكوينية، كما نعتقد ذلك في الواجب سبحانه وتعالى، خصوصاً على مبنى الوجود الفقري، فإنّ العلة التامة موجودة في مرتبة معلولها لا محالة وإلاّ لزم أن تكون محدودة، وهو خلف عدم تناهي الواجب تعالى. لكن لا يلزم من ذلك وجود المعلول في رتبة علّته، والحال أنّ الأمور التشريعية من قبيل الاعتباريات التي لا تجري فيها القواعد الفلسفية التي تجري في نظام

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١١٣، تعليقة رقم (١) ؛ **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٧.

الوجود الحقيقي. وعليه لو أمكن اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري، فكذلك العكس؛ لأنّ المعيّة تكون من الطرفين لا محالة، أي لا يعقل أن يكون الحكم الواقعي موجوداً مع الظاهري مع عدم كون الظاهري موجوداً مع الواقعي.

وما ذكره العراقي قدّس سرّه من أنّ رتبة العالي لا تتجاوز إلى رتبة الداني إن كان في خصوص الأمور الحقيقية فهو تامّ، لكن الكلام في الأحكام التشريعية المجعولة وهي من الاعتباريات.

الجواب الصحيح لكلام المحقّق الخراساني

يمكن التعليق على ما أفاده صاحب الكفاية قدّس سرّه بجوابين نقضيّين وآخرين حلّيين.

أمّا النقضيّان:

١ ـ لو صحّ تفسير تعدّد الرتبة واختلافها لرفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، لصحّ مثله في رفع التنافي بين الأحكام الواقعية نفسها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا التلازم فواضح، إذ لو كان تعدّد الرتبة بمجرّده كافياً لرفع التنافي، فلا فرق حينئذ بين أن يكون التنافي بين حكم ظاهريّ وواقعيّ أو بين حكمين واقعيّين.

وأمّا بطلان اللازم: فقد تقدّم استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه، والحال أنّه ممكن بناءً على تعدّد الرتبة، فإنّ رتبة «حرام» في «إذا قطعت بوجوب الحجّ حرم عليك» هي المحمول، ورتبة «قطعت بوجوبه» هي الموضوع، ولا يتصوّر الاتّحاد بين الموضوع والمحمول

رتبة، وهو باطل، فإنّ تعدّد الرتبة هنا لا ينفع في رفع التنافي شيئاً، فالمقدّم مثله.

٢ ـ ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ الحكمين الترتّبيّين متضادّان، كوجوب الصلاة وإزالة النجاسة، بالرغم من أنّهما في رتبتين مختلفتين، فإنّ إزالة النجاسة مترتّبة على عصيان وجوب الصلاة، وعليه فليكن الأمر كذلك في المقام، أي لا يرتفع التضادّ والتنافي حتّى مع تعدّد الرتبة واختلافها[1].

إلاّ أنّ الصحيح عدم ورود هذا النقض، لأنّ الحكم الأوّل في مسألة الترتّب لا وجود له مع تحقّق الثاني، وكذلك العكس؛ ضرورة أنّ الثاني لا يتحقّق إلاّ بعد عصيان الأوّل، وهو بخلاف ما نحن فيه، لأنّ الحكم الواقعي موجود حتّى مع تحقّق الحكم الظاهري بناءً على قاعدة الاشتراك في الأحكام. بمعنى أنّ للحكم الواقعي إطلاقاً يشمل حالة الشكّ به بمقتضى قاعدة الاشتراك، وهذا الإطلاق غير متحقّق في حالة الخطاب الترتّبي.

وأمّا الجوابان الحلّيان:

١ ـ إنّ المركوز في الأذهان أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبتين كما تقدّم، ولا بأس بالوقوف على حقّانية هذا الارتكاز.

فهناك حكم واقعيّ خارجاً هو فعل المولى الثابت في لوح التشريع، ويمكن أن نصطلح عليه بـ «المعلوم بالعرض»، والمكلّف يعلم بذلك الحكم بما هو معلوم بالذات لأنّه لا يملك إلاّ الصورة الذهنية له، وهي قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون.

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٣٦.

استناداً لذلك لابدّ من السؤال عن الحكم الظاهري، هل هو متأخّر عن الحكم الواقعي بما هو معلوم بالعرض أم بما هو معلوم بالذات؟

ولا ريب أنّه متأخّر رتبة عن الحكم الواقعي المعلوم بالذات، إذ المعلوم بالعرض ليس موجوداً عند المكلّف، والمعلوم بالذات تارةً يعلم به المكلّف وأُخرى يشكّ فيه، وعلى الأوّل لا مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه، فيتعيّن الثاني. نعم هما بحسب الواقع في عرض واحد. فعلى مستوى عالم فعل المولى لا يوجد تقدّم وتأخّر في الأحكام، بل التقدّم والتأخّر من خصوصيات ذهن المكلّف؛ لأن الحكم الواقعي ينصبّ على الشيء مطلقاً سواء علم به المكلّف أم لا، أمّا الحكم الظاهري فموضوعه هو الشيء المشكوك في ذهن المكلّف، وبذلك يظهر أنّ موضوع الحكم الواقعي وموضوع الحكم الظاهري كليهما في رتبة واحدة من حيث فعل المولى، والترتّب الذهني لا يستدعي بالضرورة ترتّباً واقعياً؛ إذ إنّ الحكم الظاهري يتحقّق حتى مع عدم وجود واقع فيما لو كانت الصورة الذهنية عند المكلّف غير مطابقة للواقع.

والحاصل أنّ الذي ينفعنا في رفع غائلة التضادّ والتنافي هو الترتّب الواقعي، وما أثبته صاحب الكفاية قدّس سرّه ليس إلاّ الترتّب الذهني.

٢ ـ إنّ التنافي والتضادّ بين الحكمين لا يرتفع حتّى مع التنزّل والقول بوجود ترتّب واقعي بين الحكم الظاهري والواقعي؛ باعتبار أنّ الكلام ليس في عالم الرتب بل في عالم الوجود والتحقّق في عمود الزمان. ومع فرض كون الحكمين ضدّان، يستحيل اجتماعهما في الواقع مطلقاً. وبذلك يظهر عدم صحّة التفسير العقلي لكلام الشيخ الأنصاري[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٧.

ب. التفسير العقلائي

وهو ما ذكره المحقّق النائيني من أنّ مراد الشيخ الأنصاري ليس كون موضوع الحكم الظاهري ـ وهو الشكّ ـ متأخّراً عن الحكم الواقعي، فيكون الحكم الظاهري متأخّراً عن الواقعي بمرتبتين، بل المراد من الترتّب والطولية بينهما أنّ الحكم الظاهري لا معنى له ـ خطاباً وملاكاً ـ إلاّ مع وجود الحكم الواقعي، ومعه يستحيل أن يكون الظاهري منافياً للواقعي، لأنّ الأوّل موقوف على وجود الثاني؛ لاستحالة أن يكون الموقوف مضادّاً لوجود الموقوف عليه، وإلاّ لزم من منافاته عدمها، كما لو فرضنا أنّ يوم الاثنين لا يتحقّق إلاّ بعد يوم الأحد، فيستحيل أن يكون يوم الاثنين مانعاً من تحقّق يوم الأحد؛ إذ يلزم من مانعيته عدم وجوده. وعليه لا مضادّة بين الحكم الظاهري الموقوف مع الحكم الواقعي الموقوف عليه؛ قال قدّس سرّه: «إنّ التضادّ بين الحكمين إنّما يعقل إذا كانا متّحدين في الرتبة حتى يلزم من فرض وجود أحدهما عدم الآخر، ومن فرضهما معاً إجتماع الضدّين، وأمّا إذا فرض أنّ جعل أحد الحكمين متفرّع على جعل الآخر وعند فرض وجوده، فيستحيل التضادّ بينهما؛ ضرورة عدم استلزام وجود أحدهما حينئذ عدم الآخر وانتفاءه.

وهذا هو مراد العلاّمة الشيرازي قدّس سرّه من عدم كون الحكم الظاهري منافياً للحكم الواقعي، لترتّبه عليه، لا ما يتوهّم من أنّ موضوع الحكم الظاهري وهو الشكّ متأخّر عن الحكم الواقعي، فيكون الحكم الظاهري متأخّراً عن الواقعي بمرتبتين».[1]

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣، ص١٣٦.

لكن هذا التفسير غير تامّ أيضاً؛ فحتّى لو سلّمنا باستحالة منافاة الحكم الظاهري المتفرّع عن الحكم الواقعي واستحالة أن يكون عادماً له، لكن من الممكن الالتزام بمنافاة الحكم الواقعي للظاهري، أي يكون الموقوف عليه منافياً للموقوف، وحينئذ ينافي وجود الموقوف؛ فإن غاية ما أفاده قدّس سرّه هو استحالة منافاة الموقوف للموقوف عليه دون العكس، والحال أنّ إشكالات ابن قبة بصدد الإشارة إلى استحالة جعل الحكم الظاهري مع وجود جعل الحكم الواقعي أي منافاة الموقوف عليه للموقوف، وليست بصدد أنّ الموقوف يتنافى مع الموقوف عليه لكي نقول باستحالة تنافي المتفرّع مع المتفرّع عليه.

نعم، يمكن الاستناد إلى هذا التصوير في معرفة نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي بعد الفراغ عن إمكان جعل الأوّل، فنقول أنّها نسبة الموقوف والموقوف عليه.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ الأحكام الظاهرية وإن استحال أن تكون مانعة عن الأحكام الواقعية لأنّها مترتّبة عليها، إلاّ أنّه لا محذور في مانعية الأحكام الواقعية عن الظاهرية ولا يلزم من ذلك نفيها لنفسها. وإن شئت قلت: إنّ فرض ترتّب الحكم الظاهري على الواقعي مستحيل إلاّ أن تحلّ المضادّة في المرتبة السابقة لأنّ المتضادّين يستحيل أن يكون أحدهما علّة للآخر، فإن حلّت مشكلة التضادّ فذاك هو الجواب، وإلاّ كان فرض الترتّب مستحيلاً في نفسه فلا يمكن حلّ المضادّة بهذا الفرض نفسه. وبتعبير ثالث أوضح: إنّ من يدّعي التضادّ بين الحكمين لا يفهم الحكم الظاهري إلاّ كحكم واقعيّ، ومعه لا تكون طولية بينه وبين الواقعي بل يكون في عرضه، فافتراض الطولية بالنحو المبيّن في التقريب

إنّما يكون بعد تعقّل الحكم الظاهري وإمكانه»[١].

وبذلك يظهر عدم تمامية الاتّجاه الرابع بكلا تفسيريه، مضافاً إلى بقاء الإشكال على مستوى الملاك ومبادئ الحكم.

٥. لا تنافي بين الأحكام من حيث أنفسها

هذا الاتّجاه ذهب إليه المحقّق الأصفهاني؛ وحاصله:

إنّ الأحكام لا تنافي بينها من حيث أنفسها وبما هي إنشاءات، وإنّما التنافي يرجع إلى روح الأحكام والملاكات والمبادئ التي تنشأ منها، من المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة والحبّ والشوق.

استناداً لذلك لابدّ أن نعرف حقيقة الأحكام التكليفية الصادرة من الله سبحانه وتعالى، فإن كانت هذه الأحكام تحقّق شوقاً وحبّاً وإرادة في نفس المولى فسوف يقع التضادّ في ما بينها؛ إذ لو كانت صلاة الجمعة مثلاً واجبة واقعاً فهذا يعني وجود حبّ وشوق وإرادة في نفسه لها، ومع فرض عدم وجوبها بالحكم الظاهري أو حرمتها، سوف يتحقق في نفسه المبغوضية والكراهة لها، فيلزم التضادّ في نفس المولى كما لا يخفى.

لكنّ ذلك غير معقول في حقّ المولى الحقيقي سبحانه وتعالى، فإنّ تحقّق الحبّ والشوق إنّما يتصوّر في حقّ المولى الذي يأمر وينهى ويبعث ويزجر لأجل مصلحة تعود عليه وكمال هو يطلبه، كالمولى العطشان الذي يأمر عبده بجلب الماء فإنّ شوقه لشرب الماء وحبّه له هو الذي يبعثه نحو تكليف العبد بذلك، والحال أنّ الله سبحانه وتعالى غنيّ عن العالمين، بل جميع التكاليف الصادرة منه عزّ وجلّ تعود مصلحتها إلى

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٨.

المكلّفين محضاً، بل إنّ ذلك غير معقول حتى في نفس النبيّ والإمام عليهما السلام، وبذلك تكون حقيقة الحكم التكليفي هي أنّه حكم شرعيّ بداعي إيجاد الداعي عند المكلّف وليس وراءه مبادئ من الحبّ والبغض في نفس المولى سبحانه. ومن هنا لا مجال لحصول التضادّ بين الأحكام من جهة مبادئها وملاكاتها بل ستكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد التزم قدّس سرّه بعدم انقداح الإرادة في الأحكام الشرعية، بلحاظ أنّ الشوق نحو الفعل إنّما ينقدح فيما إذا كان في الفعل مصلحة تعود على المشتاق نفسه، والأمر ليس كذلك في موارد الأحكام، إذ المصلحة في الفعل تعود على المكلَّف ـ بالفتح ـ لا المكلِّف ـ بالكسر ـ وعليه ينحصر محذور تضادّ الحكمين من جهة المنتهى، فإنّ الحرمة والوجوب يتضادّان في مقام التحريك، إذ أحدهما يدعو إلى الفعل والآخر يزجر عنه أو يدعو إلى الترك، وهذا المحذور مفقود في ما نحن فيه لأنّ الحكم الظاهري لمّا كان ثابتاً في مورد الجهل بالحكم الواقعي لم يكن منافياً له في مقام الامتثال؛ لأنّ الحكم إنّما هو إنشاء ما يمكن أن يكون داعياً، وإمكان الداعوية لا يثبت إلاّ بالوصول، وإلاّ فالإنشاء بنفسه بدون الوصول لا يترتّب عليه إمكان الداعوية»[1].

قال قدّس سرّه: « إنّ حقيقة الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر، أعني الإنشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم إرادة أو كراهة بالنسبة إلى فعل المكلّف في المبدأ الأعلى، ولا في سائر المبادئ العالية، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح

---

(١) **نهاية الدراية**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٢ ـ ٤٣ ؛ **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٥٧.

الغير، بداهة أنّ الشوق النفسائي لا يكون إلاّ لأجل فائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوّة من قواه، وإلاّ فحصول الشوق الأكيد بالإضافة إلى الفعل على حدّ المعلول بلا علّة، وإنّما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى المريد إيّاه، وحيث إنّ أفعال المكلّفين لا يعود صلاحها وفسادها إلاّ إليهم، فلذا لا معنى لانقداح الإرادة في النفس النبوية والولوية فضلاً عن المبدأ الأعلى، مع اختصاصه تعالى بعدم الإرادة التشريعية من جهة أخرى تعرّضنا لها في مبحث الطلب والإرادة.

وأمّا الإرادة المتعلّقة بنفس البعث والزجر فهي إرادة تكوينية لتعلّقها بفعل المريد لا بفعل المراد منه، ولا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى، فليس بالنسبة إلى فعل المكلّف إرادة أصلاً، فضلاً عن الإرادتين.

وأمّا الكلام في اجتماع المثلين أو الضدّين من حيث الحكم المجعول واقعاً وظاهراً، فاعلم أنّ البعث والزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة؛ بداهة دخالة إرادة العبد واختياره في حصول أحدهما، بل المعقول جعل ما يدعو بالإمكان، وقد عرفت أنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتّصف بصفة الدعوة إمكاناً إلاّ بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول؛ ضرورة أنّ الأمر الواقعي وإن بلغ ما بلغ من الشدّة والقوّة لا يعقل أن يتّصف بصفة الدعوة ويوجب انقداح الداعي في نفس العبد وإن كان في مقام الانقياد ما لم يصل إليه، ومن الواضح أنّ التضادّ والتماثل بين البعثين والزجرين، والبعث والزجر، فإنّ استحالة داعيين متماثلين أو متضادّين إنّما هي مع وجود الموجب لهما، والمفروض أنّ الأمر الواقعي غير

الواصل لا يوجب الدعوة، فلا منافي للبعث والزجر الحقيقيين على طبق الأمارة المتضمّنة للتكليف والترخيص على خلاف الحكم الواقعي».[١]

ويمكن التعليق عليه بملاحظات:

١ ـ إنّ عدم وجود الشوق والإرادة عند المولى إمّا أن يعني عدم وجودهما مطلقاً لا بالذات ولا بالتبع، أو عدم وجودهما بالذات فقط وإن كان هناك شوق بالتبع.

والأوّل مخالف للوجدان والبرهان، أمّا الوجدان فمن منّا لا يرى أن الأب عندما يأمر ابنه بشيء فإنّه يحبّ ذلك الشيء عند صدوره من الابن بالرغم من أنّ مصلحة الشيء تعود إلى الابن نفسه.

أي يحب أن تتوسط إرادة الابن في تحققّ الشيء خارجاً، والشاهد على هذا الحب أن الابن لو لم يفعل ما أمر به لكان ذلك سبباً لتألّم الأب واستيائه.

وأمّا البرهان: فهو يرتكز على بحث فلسفيّ في أنّ الله سبحانه أيكون فعله لغاية أم لا يكون؟ والثاني هو مذهب الأشاعرة.

أمّا الأوّل ففيه اتّجاهان:

أحدهما: ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الله سبحانه يفعل لغاية لكن مرجع هذه الغاية إلى الفعل لا إلى الفاعل.

ثانيهما: ما ذهب إليه الحكماء من أنّ الغاية هي ذاته عزّ وجلّ لا غير، فالله تعالى يفعل لا لأجل أن يطلب الكمال بل يفعل لأنّه هو الكمال بذاته، ومقتضى الكمال أن يفعل، وهو تعالى يحبّ ذاته لأنّه يدركها[٢]

---

(١) **نهاية الدراية**، مصدر سابق: ج٢ص٤٣.

(٢) راجع تفصيل ذلك في **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** لمؤلّفه الحكيم=

فإنّ الحبّ إدراك مبتهِج لمبتهَج، فيكون سبحانه مبتهجاً محبّاً لذاته أشدّ أنواع الحبّ. وهذه هي الإرادة الذاتية. ومادام سبحانه يحّب ذاته فهو يحبّ مخلوقاته أيضاً، لأنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره بالضرورة، وهو حبّ بالتبع لا بالذات، وكذلك الأمر في المقام أي أنّ المولى عزّ وجلّ يحبّ أفعال عباده بالتبع، ومع وجود الحبّ للفعل لا محالة من رجوع محذور التنافي.

٢ ـ ومع التسليم بعدم الكراهة والشوق للأحكام عند المولى فإنّه لا مجال لإنكار أنّ لها مصالح ومفاسد معلومة لله سبحانه وتعالى، وإلاّ لكانت إرادته لها جزافية. وعليه يقع التضادّ على مستوى فعل المكلّف، والمفروض أنّ المشرّع حكيم لا يصدر منه تشريع للمصلحة والمفسدة في الوقت نفسه.

لا يقال: إنّ المولى بعد الكسر والانكسار إمّا أن يأمر بالفعل أو ينهى عنه، وهذا لا يلزم منه التنافي كما لا يخفى.

لأنّه يقال: إنّ الحال في جعل الأحكام الظاهرية ليس من قبيل الكسر والانكسار بل كلا الأمرين موجودان، أي الأمر والنهي، فيؤدّي إلى اجتماع الضدّين.

٣ ـ إنّ دعوى عدم تحقّق الحبّ والبغض عند المولى عزّ وجلّ

= الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي (ت١٠٥٠هـ) الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٩م: ج٢ ص٢٦٣؛ **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمّد مكّي العاملي، مؤسّسة الإمام الصادق، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ : ج١ ص٢٧٠.

مخالفة لنصوص القرآن التي تقرّر بأنّه عزّ وجلّ يحبّ المحسنين، ويحبّ المتوكّلين، ويحبّ التوّابين، والأمر ذاته على مستوى الكره كقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ﴾[1].

أمّا الحب والكره على مستوى النفس النبوية والولوية فهو أظهر من أن يخفى، خصوصاً في الروايات التي تعرّضت لمسألة عرض أعمال العباد على النبيّ صلى الله عليه وآله من أنّه إذا وجد فيها معصية ساءته وآذته، والاستياء والأذى لا يتحقّق منه صلى الله عليه وآله إلاّ مع تصوّر حبّه وشوقه للأعمال الحسنة وكرهه وبغضه للأعمال السيّئة.

٦. إمكان تصوير عنوانين ذهنيّين

وهو ما ذهب إليه صاحب الدرر الشيخ الحائري قدّس سرّه. ولا بأس بالتعرّض قبل بيان هذا الاتّجاه إلى إحدى القواعد التي تدخل ضمن المقدّمات المنهجية التي يرتكز عليها الكلام في المقام وهي تحديد ماهية المعروض للأحكام الشرعية.

فالمعروض إمّا أن يكون المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية عند المكلّف، أو المعلوم بالعرض الخارجي، وعلى الثاني يكون طلبه تحصيلاً للحاصل، إذ لو تحقّقت الصلاة ـ مثلاً ـ في الخارج فلا معنى لوجوبها على المكلّف بعد التحقّق خارجاً، وإن كان المعروض هو المعلوم بالذات فقد يقال إنّ امتثال الوجوب الشرعي يتحقّق بمجرّد تصوّر الواجب ذهناً، وهو باطل جزماً. ومن هنا وقع البحث في مسألة تعلّق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد.

---

(١) التوبة: ٤٦.

وفي هذا المجال قرّر الأعلام أنّ معروض الأحكام هو الشيء في الذهن لكن لا مجرّداً بل بما هو مرآة للخارج.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ الطلب لا يتعلّق بالخارج بل بالصورة الذهنية ولكن بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع، أي بما هي فان في الخارج، والمفهوم بالحمل الأوّلي لا يصدق إلاّ على المصداق الخارجي لا على الصورة الذهنية ذاتها فإنّها ليست مصداقاً لنفسها، ولذلك كان امتثال الطلب وتنفيذه بإيجاد المصداق الخارجي»[١].

وقد استفيد من هذه المسألة أيضاً في إمكان تصوير اجتماع الأمر والنهي من خلال تعدّد العناوين ذهناً، ومعلوم أنّ البحث في حقيقة الصورة الذهنية يعود في أصله إلى ميدان البحث الفلسفي الذي لابدّ أن يثبت أوّلاً تحقّق الوجود الذهني عند الإنسان في قبال من ينكره أساساً كالرازي القائل بالإضافة[٢].

ومن هنا تظهر كيفية تقوّم جملة من مسائل علم الأصول بالمباني الفلسفية والكلامية التي لابدّ أن يكون المحقّق فيها صاحب نظر مستقلّ وإلاّ كان مقلّداً كما لا يخفى.

في ضوء تعدّد العناوين الذهنية ذهب صاحب الدرر قدّس سرّه إلى إمكان تصوير عنوانين ذهنيّين أحدهما للحكم الواقعي والآخر للحكم الظاهري ليرفع بذلك التنافي المدّعى بين الحكمين.

فالعنوان الذي تعلّق به الحكم الظاهري غير العنوان الذي تعلّق به

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٠٠.

(٢) **المباحث المشرقية**، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي: ج١ ص٣٢١.

الواقعي، إذ المعروض للحكم الواقعي هو الصلاة بما هي، والمعروض للحكم الظاهري هو تصديق الثقة العادل مثلاً، وهما عنوانان مختلفان فلا تنافي ولا تضادّ.

فإن قلت: إنّ مؤدّى الأمر بتصديق الثقة يتنافى مع الحكم الواقعي ويرجع الإشكال من رأس.

قلنا: ما ذكرتموه مرتبط بالمصداق وكلامنا في خصوص معروض الحكم وهو متعدّد، فلا محذور.

فإن قيل: سلّمنا بارتفاع غائلة التضادّ والتنافي من خلال تعدّد العنوان، لكنّه يلزم ممّا ذكرتم طلب الجمع بين الضدّين وليس اجتماع الضدّين، وهو تكليف بما لا يطاق فيكون ممتنعاً، لأنّ الحكم الواقعي يأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ والظاهري ينهاه عنها فيكون طلباً للجمع بين الضدّين.

قلنا: ما ذكرتموه غير لازم؛ ضرورة أنّه مع وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع الظاهري، ومع عدم الوصول فلا داعوية له، وعليه لا يبقى إلاّ حكم واحد على مستوى الامتثال، فلا يلزم طلب جمع الضدّين.

ثمّ أشكل قدّس سرّه على نفسه بأنّ الكبرى التي رفعت المشكلة في مسألة اجتماع الأمر والنهي وهي تعدّد العناوين صحيحة لا غبار عليها، إلاّ أنّ مسألة اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ليست من صغرياتها؛ ضرورة عدم تحقّق التعدّد العنواني هنا، لأنّ الأحكام الظاهرية أحكام طريقية لا سببية، بمعنى أنّ وظيفتها التنجيز والتعذير بلحاظ الواقع، والمفروض أنّ الواقع قد تعلّق به أمر واقعيّ، فلو تعلّق به أمر آخر ولو من خلال الحكم الظاهري لزم اجتماع الضدّين على متعلّق واحد[1].

---

(١) **درر الفوائد**، للعلاّمة المجدّد مؤسّس الحوزة العلمية بقم المقدّسة آية الله =

التعليق على كلام صاحب الدرر

نستطيع القول بأنّه قدّس سرّه قد خلط بين مسألتين:

أُولاهما: هل الأحكام الظاهرية سببية أم طريقية؟

ثانيتهما: سواء بنينا على الطريقية أو السببية هل يوجد تعدّد للعناوين بين الحكم الواقعي والظاهري؟

ولا ريب أنّ المسألة الثانية هي التي تنفعنا في المقام، فإنّ ما يردّ الوجه المذكور هو إثبات وحدة العنوان ولا علاقة للطريقية أو السببية بذلك.

والجواب عن المسألة الثانية: أنّ متعلّق الحكم الواقعي هو الفعل بما هو كالصلاة مثلاً. ولكي نعرف متعلّق الحكم الظاهري، فلابدّ من معرفة موضوعه الذي يعنون لنا متعلّق هذا الحكم.

فموضوع الحكم الظاهري بوجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الشاكّ في الحكم الواقعي، وعليه فصلاة الجمعة المحرّمة بالحكم الظاهري ليست هي صلاة الجمعة بما هي، بل صلاة الجمعة التي قام على حرمتها خبر الثقة أو الأمارة، فالمتعلّق هو صلاة الجمعة المعنونة بالشكّ في حكمها الواقعي، وهذا عنوان آخر يختلف عن الصلاة بما هي، وعليه لا يتمّ ما ذكره قدّس سرّه من وحدة العنوان.

وبالرغم من ذلك فإنّ الكبرى المذكورة لرفع التنافي ـ وهي مسألة تعدّد العنوان ـ ليست تامّة في المقام، نقضاً وحلاً.

= العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (ت١٣٥٥هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة السادسة، ١٤١٨هـ ج٢ ص٢٧ ـ ٢٨.

أمّا نقضاً: لو كان اختلاف العنوان وتعدّده كافياً لرفع غائلة التضادّ لجاز أخذ العلم بالحكم في موضوع ضدّه؛ لأنّ الموضوع عنوان والمحمول له عنوان آخر، ولم يلتزم بذلك أحد؛ لاستحالته عقلاً.

وأمّا حلاًّ: فهذا الوجه أخصّ من المدّعى، إذ لو كان اختلاف العناوين كافياً في رفع التنافي فهو يجري في خصوص الموارد التي يكون فيها الحكم الواقعي والظاهري إلزاميين كالوجوب والحرمة، أمّا في الأحكام الظاهرية الترخيصية كما لو وقع التزاحم بين الإلزام والترخيص فلا موضوع للتزاحم أصلاً؛ لأنّ الترخيص لا يقع طرفاً للمزاحمة حتى لو كان واقعيّاً فضلاً عن الظاهري.

هذا تمام الكلام في ما ذكره الأعلام لدفع المحذور الخطابي. وظهر عدم تمامية هذه الوجوه جميعاً إلاّ ما ذكره المحقق الخراساني قدّس سرّه وسيأتي البحث عنه أيضاً في اللاحق من فقرات هذا البحث.

المحذور الملاكي

ذكر المحقّق النائيني أنّ المحذور الملاكي من جعل الحكم الظاهري هو أداؤه إلى وجوب ما يكون حراماً أو حرمة ما يكون واجباً، وهو المنظور في الاستدلال المحكيّ عن ابن قبّة من أنّه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال[1].

ولهذا المحذور تقريبان:

أحدهما: اختاره النائيني قدّس سرّه من أنّ اللازم من التعبّد بالظنّ هو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند مخالفة الظنّ للواقع[1].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٨٩.

ثانيهما: اختاره المحقّق العراقي من أنّ اللازم هو نقض الغرض لا الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة. قال قدّس سرّه: «أو أداء الجعل إلى تفويت مرامه باختياره الراجع إلى نقض غرضه، ويمكن إرجاع كلام ابن قبّة إليه أيضاً»[١].

ويمكن تقريب نقض الغرض ببيانين:

الأوّل: إنّ الغرض المنقوض هو الغرض المترتّب على الفعل ـ كالصلاة مثلاً ـ فهو نقض للغرض المترتّب عليها أيّ نقض للمجعول المتعلّق بفعل المكلّف. وعليه لا يختلف هذا المعنى عن بيان النائيني قدّس سرّه لأنّ تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ليس أكثر من تفويت الغرض المترتّب على الفعل والمتعلّق.

نعم، تبديل العنوان إلى «نقض الغرض» يتضمّن نكتة أُخرى هي أنّ محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة لا يجري إلاّ على مسلك العدلية الذي يقرّر ترتّب الأحكام الشرعية على المصالح والمفاسد. بخلاف عنوان «نقض الغرض» فهو جار على جميع المسالك، إذ لابدّ من وجود غرض للمولى الحكيم مترتّب على تشريعاته وأحكامه.

الثاني: إنّ الغرض المنقوض هو الغرض من الجعل المتعلّق بفعل المولى نفسه لا الغرض من متعلّق الجعل. فالمولى جعل الحكم الواقعي شاملاً للعالم والجاهل بناءً على الاشتراك، فلو جعل حكماً ظاهرياً على خلافه يكون قد نقض غرضه من الجعل نفسه، وهذا محذور ملاكيّ آخر غير ما ذكره النائيني.

---

(١) نفس المصدر والصفحة، تعليقة رقم (٢).

الاتجاهات في مناقشة المحذور الملاكي

١. القول بالمحسّنات التشريعية

ذكر المحقّق النائيني أنّ تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة إنّما يتحقّق مع الإيمان بأنّ المصالح والمفاسد بمنزلة العلل التكوينية لجعل الأحكام الشرعية، وأمّا مع القول بأنّها بمنزلة المحسّنات التشريعية وأنّها من قبيل المرجّحات فلا يتحقّق فيها إلزام الاستيفاء، ولا يلزم المحذور المذكور من جعل حكم ظاهريّ على الخلاف؛ إذ المصالح والمفاسد غير لازمة الاستيفاء مع الجهل بالواقع، نعم مع العلم به يتحقّق لزوم الاستيفاء مع ارتفاع المانع، وهذا هو معنى المرجّح والمحسّن[١].

وقد تعرّض المحقّق العراقيّ لبيان هذا الوجه بنحو فنّي من خلال استعمال ألفاظ العلّة التامّة والمقتضي والمقتضى.

قال قدّس سرّه معلّقاً على أنّ المصالح والمفاسد تجري مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الاستيفاء في عالم التشريع: «يعني اقتضاءه على وجه قابل لمنع المانع في عالم الوجود مع كونها علّة تامّة للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافاة بينهما، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإمامية لا العلّية المطلقة»[٢].

من هنا لابدّ أن يقيّد السؤال عن لزوم استيفاء المصالح وعدم لزومه بأنّه مع العلم بها وارتفاع المانع ستكون لازمة الاستيفاء وإلاّ فلا، وهذا

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٩.

(٢) نفس المصدر والصفحة، تعليقة رقم (٣).

هو معنى المرجّح والمحسّن، وليس معناه أنّ الأمر استحبابيّ غير إلزاميّ فيها. نعم لو كان مراد النائيني من المحسّنات الأولوية التعيينية[١] لا التخييرية لما احتاج إلى بيان هذه النكتة.

في ضوء ذلك يتّضح أنّ النسبة بين المصالح والمفاسد والأحكام الشرعية هي نسبة المقتضي لا العلّة التامّة، ويمكن أن يكون الدليل الإثباتي على ذلك نفس جعل الحكم الظاهري من قبل المولى الحكيم العالم بجعله الواقعي، فنستكشف بطريق «الإنّ» أنّ النسبة هي المقتضي لا العلّة التامّة.

مناقشته: أُشكل على هذا الاتّجاه بعدم دفع محذور نقض الغرض في الجعل بالرغم من إمكانه دفع محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، إذ المولى الحكيم إمّا أن يكون جعله مطلقاً أو مقيّداً، وعلى الثاني فمرجعه إلى التصويب الباطل، وعلى الأوّل يكون شاملاً حتّى لحالة الشكّ، فلو جعل حكماً ظاهرياً على خلافه لنقض غرضه الذي جعل الحكم الواقعي مطلقاً على أساسه.

اللهمّ إلاّ أن يقال بأنّ المحذور الذي ذكره العراقيّ من نقض الغرض في الجعل ليس شيئاً وراء نقض الغرض في المجعول والمتعلّق، بناءً على أنّ الجعل مترشّح من الغرض الموجود في المجعول وليس له غرض مستقلّ في نفسه.

لكن ذلك لا يتمّ أيضاً بناءً على ما ذكرناه سابقاً من أنّ المصلحة والمفسدة ليست متمحّضة في المتعلّق بل هناك مدخلية لنفس الأمر

---

(١) الأولوية التعيينية كما في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ (الأحزاب: ٦) فإنّ هذه الأولوية ليست تخييرية.

والنهي الإلهي وهذا غرض آخر غير الغرض الموجود في المتعلّق.

وكيف كان، فالإشكال الأساسي على الوجه المذكور يتمحور حول حقّانية مبنى أنّ المصالح والمفاسد بمنزلة المحسّنات والمرجّحات، وهو ممّا لم يقم عليه دليل ولم يكن منقّحاً في كلماتهم بل جاء ذكره على نحو الاحتمال.

وقد تقدم منّا عدم قبول نظرية العلّة التامة للمصالح والمفاسد في الأحكام الشرعية أوّلاً، وعدم قبول انحصار الغرض في المتعلّق ثانياً. ومنه يظهر عدم تماميّة هذا الوجه من هذه الجهة.

٢. انسداد باب العلم وتعذّر الاحتياط

يستند هذا الوجه على دعوى أنّ تفويت المصالح أو الإلقاء في المفاسد لا يكون قبيحاً دائماً بالضرورة، فهو يلتزم بأنّ جعل الحكم الظاهري قد يلزم منه تفويت المصالح والإلقاء في المفاسد، لكنّ ذلك لا يكون صغرى لكبرى القبح العقلي على مستوى فعل المولى الحكيم.

من هنا ذكر النائيني أنّ تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة تارةً يتحقّق مع انفتاح باب العلم بالواقعيات[1]، وأُخرى مع انسداد باب العلم

---

(١) المقصود من انفتاح باب العلم بالواقعيات هو باب العلم الوجداني المطابق للواقع خاصّة؛ إذ مع مخالفة العلم للواقع يكون جهلاً مركّباً ويعود إشكال تفويت المصالح والإلقاء في المفاسد.

وباب العلم بهذين القيدين مسدود على المكلّفين الموجودين خارج زمان حضور الإمام عليه السلام، بل قد يكون مغلقاً أيضاً حتى بالنسبة لبعض المكلّفين في زمان الحضور من الذين لا يستطيعون السؤال مباشرة من الإمام عليه السلام فيعتمدون على أخبار الثقات وأحاديثهم والتي لا توجب العلم المطابق للواقع جزماً.

بها، والذي يحكم العقل بقبحه هو الأوّل دون الثاني، بل مع انسداد باب العلم لا ينتفي القبح عن ذلك فقط بل سيكون من الحكمة وفعل الخير! إذ في حالة انسداد باب العلم على المكلّف يكون أمام المولى خيارات ثلاثة: إمّا أن يهمل المكلّف ويتركه سدى في فعل ما يشاء، وإمّا أن يجعل عليه العمل بالاحتياط التامّ لكي يتمكّن من إصابة الواقعيات ولا يفوته شيء من المصالح ولا يقع في شيء من المفاسد، وإمّا أن يأمره بالتعبّد بالأحكام الظاهرية التي يلزم منها تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

ولا يخفى أنّ مقتضى الحكمة والشريعة هو الثالث، فإنّ المشرّع الحكيم لو وازن بين ترْك المكلّف سدى وبين أن يأمره بالتعبّد بالأحكام الظاهرية لوجد أنّ فوات المصالح والإلقاء في المفاسد على فرض التعبّد أقلّ بكثير ممّا لو تركه سدى، فمقتضى الحكمة أن يعبّده بالأحكام الظاهرية.

وأمّا خيار الاحتياط التامّ فهو مدفوع ـ بالإضافة إلى تعذّره ـ بأنّ مبنى الشريعة لم يقم على ذلك، بل هو قائم على التسهيل والتسامح.

قال قدّس سرّه: «وأمّا في صورة الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابدّ من التعبّد به، فإنّ المكلّف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال انسداد باب العلم إلاّ بالاحتياط التامّ، وليس مبنى الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأمارة للواقع يكون خيراً جاء من قبل التعبّد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقلّ بقليل، فإنّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت لولا التعبّد، فلا يلزم من التعبّد إلاّ الخير»[1].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٩٠.

مناقشته: يمكن التعليق على هذا الاتّجاه بملاحظتين:

الأولى: أنّه لا يدفع المحذور الملاكي بلحاظ نقض الغرض في الجعل، وذلك لعلم المولى المشرّع بعدم وصول أغلب المكلّفين إلى أحكامه الواقعية، فَلِمَ جعل حكمه الواقعيّ شاملاً للعالم والجاهل ثمّ جعل حكماً ظاهرياً على خلافه؟

الثانية: أنّه لابدّ أن نبيّن المقصود من أنّ مبنى الشريعة غير قائم على الاحتياط التامّ.

فتارةً يراد به تعذّر الاحتياط التامّ على المكلّفين فيكون تكليفاً بغير المقدور.

وجوابه: إنّ تعذّر الاحتياط التامّ لا يفضي إلى القول بحجّية الأمارة بل نتيجته التنزّل عن المقدار غير المقدور من الاحتياط فقط، وعليه لا يكون عدم القدرة عليه كافياً لإثبات التعبّد بالأمارات.

وأُخرى يراد به أنّ مبنى الشريعة هو التسهيل والتسامح. وهذا حسن بنفسه وذو مصلحة، فيحصل التزاحم بين مصالح الواقع في المتعلّقات وبين مصلحة التسهيل والتسامح التي تقوم عليها الشريعة، فتقدّم المصلحة الثانية. لكنّا نسأل: هل المصلحة الحاصلة من التسهيل المذكور تستطيع تدارك مصلحة الواقع الفائتة؟ فإن قلنا بالتدارك، يكون رجوعاً إلى نظرية المصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ الأنصاري قدّس سرّه وسيأتي بحثها مفصّلاً، وأمّا مع عدم التدارك فيعود الإشكال من رأس؛ للزوم نقض الغرض وتفويت المصلحة.

٣ . مجاراة الشرع للعرف والعقلاء

يمثّل هذا الاتّجاه الذي ذكره النائيني أيضاً ترقّياً عمّا أفاده قدس سره في الاتّجاه السابق، وحاصله: إنّ جعل الحجّية للأحكام الظاهرية ليس

قبيحاً من المولى الحكيم حتّى مع فرض انفتاح باب العلم الوجداني بالواقع فضلاً عن انسداده؛ ضرورة أنّ العلم الوجداني الحاصل للمكلّف لا يكون مصيباً للواقع دائماً بل قد يتضمّن الجهل المركّب. فالمكلّف يعلم بنحو القضية الحقيقية أنّ بعض ما علم به ليس مطابقاً للواقع، نعم هو يرى أنّ قطعه مصيب للواقع بنحو القضية الخارجية، والمفروض أنّ الحديث هو في القضية الحقيقية الكبروية القائلة بأنّ بعض علومنا غير مصيبة للواقع.

في ضوء ذلك لو ترك المولى المكلّف مع العمل بقطوعه وعلومه ولم يجعل له حكماً ظاهرياً كالأمارة وهو يرى أنّ ما يخطئه من الواقع بحسب علومه أكثر ممّا لو جعل له الحجّية للحكم الظاهري فسيكون ذلك منافياً لمقتضى حكم العقل من عدم صدوره من المولى الحكيم.

استناداً لذلك لابدّ من جعل حكم ظاهريّ بالرغم من مخالفته الواقع لأنّ نسبة المخالفة في الحكم الظاهري أقلّ من نسبتها في حالة العلوم المخطئة، وبذلك لا يكون جعل الحجّية للحكم الظاهري قبيحاً حتّى مع فرض انفتاح باب العلم الوجداني بالواقع.

قال قدّس سرّه: «إنّ الاعتراف بالقبح في صورة الانفتاح ليس في محلّه؛ لما عرفت من إمكان أن تكون الأمارات غير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلّها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحى معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليس في ما بين أيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم، أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع

عنها ... فإنّ الخطأ فيها ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم»[١].

ويمكن **مناقشة** هذا الاتّجاه بملاحظتين:

الأولى: إنّ هذا الوجه على فرض تماميّته فهو لا يدفع محذور نقض الغرض بلحاظ عالم الجعل، إذ المولى ـ مع انفتاح باب العلم ـ يعلم بعدم إصابة المكلّف الواقع وأنّه محتاج إلى أحكام ظاهرية، فلماذا يجعل حكمه الواقعي مطلقاً وشاملاً لحالة الشكّ والخطأ؟

فإن قيل ـ دفاعاً عن النائيني ـ بورود محذور نقض الغرض على مستوى الجعل حتّى مع عدم جعل الحجّية للحكم الظاهري، وذلك بضميمة حصول الخطأ في العلم الوجداني أيضاً، فلو كان خطأ العلم الوجداني لا يمنع من جعل الحجّية للحكم الظاهري فكذلك الحال في الأمارات المعتبرة شرعاً، والعكس بالعكس.

قلنا: قياس حجّية الأحكام الظاهرية على حجّية العلم الوجداني قياس مع الفارق، لأنّ حجّية العلم ذاتية وليست مجعولة من الشارع، بخلافه في الحكم الظاهري فإنّها مجعولة فيه شرعاً، أي أنّ الشارع يستطيع أن يتلافى عدم المطابقة في الحكم الظاهري من خلال عدم جعل الحجّية له، وهذا لا يتحقق في حالة العلم الوجداني؛ لأنّ حجّيته ذاتيّة لا تنالها يد الشارع جعلاً ورفعاً. وعليه فمع فرض عدم مطابقة العلم للواقع لا يكون هناك تفويت للمصالح بل يلزم فوت للمصالح وهو قهريّ على المولى ولا مناص منه، وليس الأمر كذلك في الأحكام الظاهرية.

---

(١) **فوائد الأُصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٩١ ـ ٩٢.

الثانية: أنّه أخصّ من المدّعى؛ فإنّ البحث معقود لإثبات حجّية الأحكام الظاهرية مطلقاً، لا الأحكام الظاهرية التي يعتبرها العقلاء علماً فقط كالظواهر وخبر الثقة، إذ ثمّة أحكام ظاهرية لا تفيد العلم العقلائي ولا كاشفية فيها أساساً كما هو حال الأصول العملية، مع أنّ البيان الذي أفاده المحقّق النائيني مختصّ بالأمارات التي تكون إصابتها للواقع أكثر أو مساوية لإصابة العلم الوجداني له.

٤ . نظرية المصلحة السلوكية

هذا الاتجاه ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدّس سرّه في الرسائل ونقّحه المحقّق النائيني في أبحاثه الأصولية، وقد اصطلح عليه في كلماتهم بـ «نظرية المصلحة السلوكية». ويستند هذا الاتّجاه في رفع التنافي بين الحكمين الواقعيّ والظاهريّ إلى أنّ المحذور الملاكي في المقام إنّما يلزم مع القول بطريقية الأحكام الظاهرية، أمّا لو قلنا بأنّها أحكام سببية فلا يرد المحذور.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ التعبّد بالخبر يجب العمل به لأجل أنّه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة ـ بسبب إخبار العادل بوجوبها ـ مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً»[1].

وحيث إنّ الاتّجاه المذكور يرتكز أساساً على نكتة السببية فقد اتّجهت كلمات الأعلام إلى بيان المراد من السببية المذكورة في المقام.

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١ ص٤٢.

معنى السببية

في هذا المجال وجدت عدّة أقوال:

القول الأوّل: المنسوب إلى الأشاعرة

وهو أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّى حكم في حقّ من قامت عنده الأمارة، فتختصّ الأحكام الواقعية بالعالم بها فقط[1]، ولا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعةً لآراء المجتهدين.

هذا هو المنسوب إلى الأشاعرة أي خلوّ الواقع من الأحكام في حقّ الجاهل بها، لكن التحقيق أنّ مرادهم شيء آخر، فإنّ المسائل في ضوء الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنّة تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: المسائل التي يوجد فيها نصّ من دون ملاحظة أنّ هذا النصّ يفيد القطع أو لا.

والآخر: المسائل التي ليس فيها نصّ، وهذا القسم هو الذي لا حكم لله فيه، لأنّ حكم الله هو خطابه، وما لا خطاب فيه لا حكم فيه، وعليه فهم لا ينكرون وجود أحكام واقعية أساساً، بل ينكرون الأحكام بمعنى الخطابات.

قال الغزالي في «المستصفى»: «وقد اختلف الناس في الاجتهاد والتصويب والتخطئة، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة، وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أنّ كل مجتهد في الظنّيات مصيب، وقال قوم:

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٩٥.

المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعاً في أنّه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي».

ومن ذلك يظهر أنّهم لا يقولون بخلوّ الواقع عن الأحكام مطلقاً بل إنّ الحكم يتبع ظنّ المجتهد في الواقعة التي لا نصّ فيها فقط، أي لا حكم لله فيها، وذلك لأنّ حكم الله خطابه، ومع عدم الخطاب لا حكم أصلاً كما لا يخفى.

ولذا نراه يقرّر أيضاً : «احتجّوا ـ أي المخطّئة ـ بأن قالوا: إنّما اضطرّنا إلى هذا ضرورة الطالب فإنّه يستدعي مطلوباً، فمن علم أنّ الجماد ليس بعالم ولا جاهل لا يتصوّر أن يطلب الظنّ أو العلم بجهله وعلمه، ومن اعتقد أنّ العالم خال عن وصف القدم والحدوث هل يتصوّر أن يطلب ما يعتقد انتفاءه، فإذا اعتقد الطالب أنّ قليل النبيذ ليس عند الله حراماً ولا حلالاً فكيف يجتهد في طلب أحدهما؟

قلنا: فقد أخطأ إذ ظننتم أنّ المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأنّ حكم الله خطابه، فإنّ الواقعة لا نصّ فيها ولا خطاب، بل إنّما يطلب غلبة الظنّ، وهو كمن كان على ساحل البحر، وقيل له: إن غلب على ظنّك السلامة أُبيح لك الركوب وإن غلب على ظنّك الهلاك حرم عليك الركوب، وقبل حصول الظنّ لا حكم لله عليك وإنّما حكمه يترتّب على ظنّك ويتبع ظنّك بعد حصوله فهو يطلب الظنّ دون الإباحة والتحريم»[1].

---

(١) **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي=

وقد أشكل على السببية بهذا المعنى بإشكالات:

١ ـ الخلط بين الحكم الشرعي والمبرز للحكم الشرعي، فإنّ الخطاب مبرز للحكم وليس هو حكم الله.

٢ ـ لزوم الدور، إذ مع فرض عدم الحكم في الواقعة التي لا نصّ فيها، فعن أي شيء يبحث المجتهد حينئذ؟ فلو تحقّق الحكم بعد نظر المجتهد ـ والمفروض أنّه يبحث عنه فيكون مقدّماً عليه ـ للزم تقدّم المتأخّر وبالعكس.

٣ ـ إنّه خلاف الإجماع على أنّ لكلّ واقعة حكماً مشتركاً بين العالم والجاهل على حدّ سواء. إلاّ إنّ ذلك متوقّف على البحث مفصّلاً عن تحقّق مثل هذا الإجماع وعدمه، وهل هناك روايات يؤدّي مضمونها إلى إثبات مراد الإمامية في هذه المسألة؟ ثمّ هل يكون الإجماع حجّة في أمثال هذه الأُصول والقواعد؟

القول الثاني: ما نسب إلى المعتزلة

وهو أنّ السببية لا يراد منها خلوّ الواقع عن الأحكام، بل إنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً سواء وجد نصّ عليه أو لا، لكن هذا الواقع يتبدّل إلى ما أدّى إليه نظر المجتهد في حال مخالفته له. وأُطلق على هذا المعنى «التصويب المعتزلي».

ونسبه في «المستصفى» إلى الشافعي حيث قال: «أمّا المصوّبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى إثباته، وإليه تشير نصوص الشافعي رحمه‌الله

= (ت٥٠٥هـ)، طبعه وصحّحه محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٧هـ، ص٣٦٣.

لأنّه لابدّ للطالب من مطلوب، وربما عبّروا عنه بأنّ مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى، والأشبه معيّن عند الله»[١].

وقد وجّه المحقّق النائيني هذه الإصابة «بأن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأمارة هو المؤدّى، وإن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس أمرية، إلاّ أنّ قيام الأمارة على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأوّلية المغيّرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والحرج، ولابدّ أن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها لكان الحكم هو التخيير بين المؤدّى وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعليّ ليس إلاّ المؤدّى»[٢].

وهذا القول بناءً على هذا التوجيه يرجع إلى القول الأوّل لانتهائه إلى القول بعزل الأحكام الواقعية من طريق المزاحمة[٣].

الإشكال على القول الثاني

وأُورد على هذا القول ـ مضافاً إلى الإجماع المنعقد على أنّ الأمارة لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته تبعاً لنظر المجتهد ولزوم تعدّد حكم الله تعالى في الواقعة الواحدة فيما لو تعدّدت آراء المجتهدين ـ بما يلي:

---

(١) **المستصفى**، مصدر سابق: ص٣٦١.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٩٥.

(٣) **الأصول العامّة للفقه المقارن**، العلاّمة السيّد محمّد تقي الحكيم، مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٩م، ص٦٢٢.

«١ ـ إنّ الأمارة يستحيل أن تكون سبباً في خلق مصلحة في متعلّقها، لأنّ الظنون ـ وهي من الحالات النفسية ـ لا تسري إلى الواقع الخارجي فتغيّره؛ لاختلاف مجاليهما، وليس الظنّ أكثر من العلم، والعلم بالأشياء ـ إذا لم يصب الواقع ـ لا يبدّل من حقيقة ما قام عليه. فعلمي بعدم وجود زيد مثلاً لا يجعله غير موجود إذا كان في واقعه موجوداً، وكذا الظنّ بوجود مفسدة في شيء لا يجعلها موجودة إذا كانت في واقعها غير موجودة، وهكذا.

٢ ـ إنّ أدلّة الطرق والأمارات لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها، والعلم لا يزيد في نظر العقلاء عن كونه كاشفاً عن متعلّقه، وفوائد جعلها لا تتجاوز المنجّزية أو المعذّرية»[1].

ردّ الغزالي على الشبه

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ القائلين بالتصويب بالمعنى المذكور تصدّوا للجواب عن أمثال هذه الإشكالات وغيرها، ولا نقصد هنا تفصيل هذه المسألة في المقام، لكنّا نذكر ما قاله الغزالي دفاعاً عن التصويب المذكور، حيث قال في ردّ شبه المخالفين:

«الشبهة الأولى: قولهم هذا المذهب في نفسه محال لأنّه يؤدّي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون قليل النبيذ مثلاً حراماً حلالاً، والنكاح بلا وليّ صحيحاً باطلاً؛ إذ ليس في المسألة حكم معيّن، وكلّ واحد من المجتهدين مصيب، وتبجّح بعضهم بهذا الدليل حتّى قال: هذا مذهب أوّله سفسطة وآخره زندقة.

---

(١) **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٦٢٢.

والجواب: إنّ هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالأُصول وبحدّ النقيضين وبحقيقة الحكم، ظانّ أنّ الحلّ والحرمة وصف للأعيان، وليس يدري أنّ الحكم خطاب لا يتعلّق بالأعيان بل بأفعال المكلّفين ولا يتناقض أن يحلّ لزيد ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة تحلّ للزوج وتحرم على الأجنبي... وإنّما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد... ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر والسفر والحضر والعلم والجهل أو غلبة الظنّ، ولو سلّمنا أنّ الحلّ والحرمة وصفان للأعيان أيضاً لم يتناقض، إذ يكون من الأوصاف الإضافية ولا يتناقض أن يكون الشخص الواحد أباً وابناً لكن لشخصين..»[1].

وقد أطنب الغزالي في ردّ الشبهات المذكورة على القول بالتصويب حسب مختاره، وكان من اللازم علمياً ومنهجياً التعرّض لما ذكره بشكل مفصّل من قبل الأعلام في هذه المسألة المهمّة.

القول الثالث: نظرية المصلحة السلوكية للأنصاري

وكيف كان فهناك قولان في معنى السببية، وقد ظهر عدم تماميتهما؛ للزوم التصويب الممتنع بكلا قسميه. وعليه فلكي نرفع التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من خلال مبنى سببية الأحكام الظاهرية لابدّ من اختيار معنى جديد للسببية غير المعنيين المذكورين، لكي لا نقع في محذور خلوّ الواقع من الأحكام رأساً أو محذور تبدّل الواقع بتبدّل رأي المجتهد، مضافاً إلى عدم الوقوع في محذور تفويت المصلحة

---

(١) **المستصفى**، مصدر سابق: ص٣٥٥ ـ ٣٥٦.

والإلقاء في المفسدة.

في ضوء هذه الخطوط العامّة للبحث تأتي نظرية الشيخ الأعظم قدّس سرّه في دفع المحذور الملاكي والتي أُطلق عليها «المصلحة السلوكية»، وذلك ببيان: أنّ الحكم الظاهري الذي يكون مؤدّاه وجوب صلاة الجمعة مثلاً لا يعني أنّ متعلّق الحكم الواقعي ـ وهو وجوب صلاة الظهر ـ قد تبدّل إلى ما أدّى إليه الحكم الظاهري، وبذلك نكون قد ابتعدنا عن الوقوع في محذور التصويب المتقدّم، أمّا محذور تفويت المصلحة فيدفعه الشيخ من خلال القول بأنّ سلوك طريق الأمارة والعمل وفقه والالتزام بما أدّت إليه يؤدّي إلى تحقّق مصلحة بمقدار ما يفوت المكلّف من المصلحة الواقعية، وهي المصلحة في السلوك والانقياد.

ويظهر أنّ هذا الوجه مستفاد من مجموع القواعد والأُصول التي تقرّر بأنّ لكلّ واقعة حكماً وهو مشترك بين العالم والجاهل وأنّه لا يتبدّل بتبدّل رأي المجتهد، وبمجموع ذلك نستفيد التزاماً أنّ المصلحة في سلوك الحكم الظاهري تستوفي مقدار المصلحة الواقعية الفائتة.

فإن قيل: غاية ما يدلّ عليه ذلك هو إمكان جعل الحكم الظاهري لا وقوعه.

قلنا: يكفينا الإمكان في المقام؛ إذ الخصم يدّعي الاستحالة استناداً إلى شبهات ابن قبّة وغيرها.

بناءً على هذا المعنى للسببية «فإنّ المؤدّى باق على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمارة عليه، وإنّما المصلحة كانت في سلوك الأمارة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسّ الأمارة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه، والسببية بهذا المعنى عين

الطريقية التي توافق أُصول المخطّئة»[١].

ثمّ يشير المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى نكتة مهمّة تظهر من خلالها معرفة الآثار المترتّبة على المعنيين المذكورين للسببية؛ إذ مع القول بعدم تبدّل الواقع بسبب المصلحة الناشئة من سلوك طريق الأمارة يمكن تصور انكشاف الخلاف، وعليه لابدّ من السؤال أنّ العمل بالحكم الظاهري هل يكون مجزياً عن الواقع؟

في الجواب عن ذلك يقرّر قدّس سرّه: «ولابدّ أن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلّف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلّف على طبقها ثمّ تبيّن مخالفة الأمارة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضيّ وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلّف، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف لم يوجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكّن المكلّف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيلة الوقتية، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلّف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الواقعية، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة، والسرّ في ذلك هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من إيقاع المكلّف على خلاف الواقع وبالقدر الذي سلكه، ولا موجب لأن يستحقّ

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص٩٥.

المكلّف زائداً عمّا سلكه، فما أفاده الشيخ قدّس سرّه من التبعيض في الإجزاء قدر ما فات من المكلّف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمارة هو الحقّ الذي يقتضيه أُصول المخطّئة»[١].

أمّا بناءً على السببية المعتزلية فليس هناك معنى لانكشاف الخلاف إذ إنّ الأمارة بدّلت الواقع وغيّرته حسب مؤدّاها فيكون العمل بها مجزياً مطلقاً، ولو تبيّن خطؤها لاحقاً فتكون من قبيل تبدّل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخلاف.

مناقشة نظرية المصلحة السلوكية

يمكن أن نورد على هذه النظرية تعليقين:

التعليق الأول: إنّ هذا الاتّجاه لا يخلو من نحو من أنحاء التصويب وإن كان أخفّ ثقلاً من التصويب بكلا قسميه، وذلك بالبيان التالي:

إنّ المصلحة التي تتحقّق من خلال سلوك طريق الأمارة والعمل على طبقها إمّا أن تكون مستوفية للمصلحة الواقعية أو لا، وعلى الأوّل يلزم الحكم بالتخيير بين الواقع ومؤدّى الأمارة، فينقلب الحكم الواقعي التعييني تخييرياً وهو مسٌّ لكرامة الواقع لا محالة، وعلى الثاني يعود محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة[٢].

وحاول المحقّق النائيني الإجابة عن ذلك بأن جعل الحكم الظاهري من خلال تحقّق المصلحة في سلوكه والعمل على طبقه لم يُجعَل لأيّ أمارة كانت، بل جعل لسلوك الأمارة التي تبيّن حكم الواقعة المخصوصة

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٢ ص٦٧.

والمتعلّق الخاصّ بها، أي في حفظ حكم واقعيّ مخصوص، فتكون الأمارة حينئذ في طول ذلك الحكم الواقعي، ولا يتحقّق التنافي بينهما لأنّ التنافي فرع العرضية لا الطولية كما لا يخفى، إذ الحكم الظاهري إنّما شرّع لحفظ الحكم الواقعي لا لتبديله أو إزالته. فلو قلنا أنّ الحكم الظاهري يبدّله من التعييني إلى التخييري للزم من وجوده عدمه، وبتقريب الطولية يندفع الإشكال المذكور[1].

ويرد عليه: **أوّلاً**: ما ذكره إنّما يكون تاماً فيما لو كان الكلام في أنّ الحكم الظاهري لو كان مجعولاً في طول الحكم الواقعي أيتنافى معه أم لا؟ والجواب بالنفي بدليل نفس جعل الحكم الظاهري، لكن البحث ليس في هذه النقطة، بل في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه، وعلى هذا المحور تدور شبهات ابن قبّة وغيرها من الإشكالات والمحاذير.

ثانياً: إنّ غاية ما يقتضيه الكلام المذكور هو دفع محذور التصويب على مستوى الجعل، وأمّا التصويب بالنظر إلى الغرض والمصلحة وعالم المبادئ فهو باق على حاله؛ ضرورة أنّ القول بالمصلحة السلوكية يقتضي وجود مصلحتين يمكنهما استيفاء الواقع على نحو البدلية وهو نحو من التصويب، اللهمّ إلاّ أن يقال بعدم الدليل على بطلان هذا النحو من التصويب.

التعليق الثاني: لزوم نقض الغرض على مستوى الجعل، وذلك بالبيان التالي: إنّ المولى سبحانه يعلم بأنّ المكلّف سوف يشكّ في جملة من الأحكام الواقعية ومع ذلك يجعل له حكماً ظاهرياً على الخلاف بالرغم من أنّ حكمه الواقعي شامل للعالم والجاهل، فيكون

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٢ ص٦٨.

تشريع الحكم الظاهري المخالف للواقع المطلق نقضاً للغرض على مستوى الجعل.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ الالتزام بالمصلحة السلوكية والسير على مقتضى سلوك الأمارة لا يجزي مطلقاً، بل ذكرنا أنّ هناك تبعيضاً في الإجزاء، أي أنّ سلوك طريق الأمارة يستوفي مصلحة الواقع في حالة عدم انكشافه، وإلاّ يختصّ الإجزاء بمقدار عدم انكشاف الواقع. هذا مع فرض وجود الحكم الواقعي حالة الشك وإلاّ فلا معنى لا نكشاف خطأ الأمارة حينئذ. وعليه لا إشكال أنّ المولى جعل الحكم الواقعي مطلقاً مع علمه بعدم وصوله إلى بعض المكلّفين، وجعل حكماً ظاهرياً على خلافه، لكن الإطلاق المذكور إنّما يفيد في فرض انكشاف خطأ الأمارة لبقاء الحكم الواقعي في هذه الحالة شاملاً للعالم والجاهل على حدّ سواء.

ومع التنزّل عن المحذور الثبوتي في المصلحة السلوكية فلا مناص من المحذور الإثباتي المتمثّل في أنّ أدلّة الحجّية إنّما أثبتت حجّية الأمارة بما هي طريق للواقع، لا بما هي سبب للمصلحة ومنشأ لها[1].

٥. طريقيّة الأحكام الظاهرية

هذا الاتجاه ذكره المحقّق العراقي وهو من أهمّ الوجوه التي ذكرت لدفع المحذور الملاكي والخطابي معاً. فهو يستند في أساسه على أنّ الأحكام الظاهرية أحكام طريقية لا سببية، والطريقية هنا ليست بالمعنى الذي يذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه بل المقصود هنا الطريقية في

---

(١) ينظر **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٦٢٤.

قبال السببيّة، وتعني أنّ الحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلّة في نفسه في قبال مبادئ الحكم الواقعي، وهذه الطريقية لا تختصّ بباب الأمارات فقط بل تشمل جميع أقسام الحكم الظاهري عموماً.

استناداً إلى المعنى المذكور للطريقية سوف يندفع محذور اجتماع الضدّين، لأنّ اجتماع الضدين لا يتحقّق إلاّ مع فرض استقلالية مبادئ الحكم الظاهري عن مبادئ الحكم الواقعي، وهذا غير متصوّر على مبنى الطريقية بالمعنى المتقدم.

ويتوقّف بيان هذا الاتجاه على مقدّمات ثلاث:

الأولى: إنّ لكلّ فعل من الافعال التي تتعلّق بها الارادة التشريعية للمولى نوعين من المقدّمات:

الأوّل: المقدّمات القبلية التي تثبت للفعل خارجاً سواء كان هناك إرادة تشريعية للمولى أو لا، كطيّ المسافة بالنسبة للحجّ؛ فإنّ ذلك مقدّمة ثابتة للكون في مكان الحجّ، سواء أمر الشارع بهذه المقدّمة أو لا.

الثاني: المقدّمات البعدية التي تقع في طول الإرادة التشريعية للمولى، وهذا النوع من المقدّمات بعضه يتعلّق بالعبد، والآخر بالمولى المشرّع، أمّا الذي يتعلّق بالعبد فهو إرادته للفعل، والذي يتعلّق بالمولى فهو إرادته لإبراز الإرادة الواقعية من خلال خطاب أو جعل تشريعيّ، فإرادة إبراز مراده لا تتحقّق إلاّ إذا كانت لديه إرادة لوجوب الفعل، وهذا الجعل أعمّ من الظاهري والواقعي.

يضيف العراقي هنا: أنّ الإرادة التشريعية للفعل تدعو إلى تحقيق الفعل خارجاً وتدعو أيضاً إلى تحقيق المقدّمات القبلية للفعل كطيّ المسافة، لكنّها لا تدعو نحو المقدّمات البعدية الواقعة في طول الإرادة؛

ضرورة أنّ هذه المقدّمات لا تتحقّق إلاّ بعد تحقّق الإرادة، ومع فرض وجودها لا تكون الإرادة داعية إليها.

الثانية: إنّ المحرّك للمولى لتحقيق إرادة أُخرى يبرز بها الإرادة الأُولى هو نفس الملاك والغرض الواقعي الذي أدّى إلى تحقّق الإرادة التشريعية الأُولى، وعليه فالإرادة الثانية مترشّحة من الملاك أيضاً وهي موجودة في عرض الأُولى.

الثالثة: الإرادة الثانية تابعة شدّة وضعفاً لقوّة الملاك وضعفه أو لأهميّة الغرض الواقعي وعدم أهميّته، فلو كان الملاك الواقعي شديداً بدرجة لا يرضى المولى بفواته على المكلّف حتّى في فرض الشكّ فيه، فالمولى يقوم حينئذ بجعلين، أحدهما: جعل الحكم الواقعي، والآخر: جعل الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط في فرض عدم وصول الحكم الواقعي، وهذه الإرادة الثانية تابعة لقوّة الملاك وأهميّته، وعلى أساسها ينظّم الجعل المولوي سواء كان واقعياً أو ظاهرياً.

والظاهري قد يكون مخالفاً للواقع، وهذا تابع لشدّة الملاك الواقعي وضعفه. فلو كان قويّاً لا يرضى المولى بتفويته حتّى في حالة الشكّ، سوف يجعل حكماً ظاهرياً لحفظه على أيّ حال. لكن قد يكون الملاك الواقعي قويّاً ومع ذلك يجعل المولى حكمه الظاهري مخالفاً له؛ ومنشأ ذلك هو وجود ملاك واقعيّ أقوى منه يريد المولى حفظه على أيّ حال، فيقع التزاحم بين الملاكات الواقعية.

استناداً لهذه المقدّمات يحاول المحقّق العراقي قدّس سرّه أن يدفع المحاذير اللازمة من جعل الحكم الظاهري.

أمّا بالنسبة إلى محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة فيندفع بأنّ الملاك الواقعي إذا كان شديداً فالجعل لابدّ أن يكون منسجماً مع

قوّته وأهميّته، بمعنى أن يجعل حكماً ظاهرياً يحفظ من خلاله الغرض والملاك الواقعي حتى في حقّ الشاكّ والجاهل بالحكم. فلو لم يكن الحكم الظاهري كذلك لكان معناه أن نستكشف بالطريق الإنّي أن الملاك الواقعي ليس بتلك الدرجة من الأهمّية عند المولى، فتكون أهمّية الغرض الواقعي ثابتة لمن علم به فقط ولا تكون فعليّة بحقّ الجاهل به. وبالتالي لا تكون المصلحة الواقعية فعليّة في حقّ الشاك أي لا يكون هناك تفويت للمصالح أو إلقاء في المفاسد؛ لأنّ دائرة تلك المصالح والمفاسد محدّدة بمن علم بها فقط لا أكثر من ذلك.

وأمّا محذور نقض الغرض فهو غير لازم بسبب أنّ الإرادة التشريعية الثانية ليست مترشّحة من الإرادة الأُولى بل ترجع إلى نفس الملاك والغرض الذي ترشّحت منه الأولى، أي لا يوجد إرادة إبراز في الإرادة التشريعية فلا يكون الحكم الظاهري على الخلاف نقضاً لها، بل ستكون من السالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى أنّ الإرادة التشريعية لا تقتضي إرادة ثانية لإبرازها. ولا يخفى أيضاً عدم لزوم التصويب لأنّ الإرادة الثانية لا تغيّر من الواقع شيئاً[1] أي يبقى الواقع على ما هو عليه من المحبوبية والمصلحة مثلاً، وأمّا النكتة في جعل الحكم الظاهري على خلافه فباعتبار أنّ دائرة فعليّة الغرض الواقعي لم تكن أوسع من العلم بالواقع.

مناقشته

تضمّن كلام المحقّق العراقيّ في هذا الوجه نقطة قوّة وهي تمييزه بين دائرة الغرض الواقعي وبين دائرة محرّكية الغرض الواقعي، فإنّ دائرة

(١) **مقالات الأُصول**، تأليف المحقّق الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق الشيخ مجتبى المحمودي والسيّد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحقّقة الأولى ١٤٢٠هـ ج٢ ص٤٧ ـ ٤٨.

المحركية قد تكون أوسع من دائرة الغرض الواقعي نفسه، وبذلك تكون الأغراض الواقعية على قسمين:

أحدهما: الأغراض الواقعية التي تكون محرّكيتها ومبرّزيتها للجعل متطابقة معها تماماً.

الآخر: الأغراض الواقعية التي تتجاوز محرّكيتها على دائرة غيرها من الأغراض الواقعية، والسبب في ذلك هو أهمّية وقوّة ملاك هذا النوع من الأغراض فتكون دائرة محرّكيته أوسع من دائرة الغرض نفسه.

لكنّ الوجه المذكور تضمّن نقطة ضعف من جهة أخرى وهي افتراضه أنّ المقدمات البعدية للفعل لا يمكن أن تكون الإرادة التشريعية للفعل محرّكة نحو إيجادها خارجاً؛ إذ يناقش ذلك بنقطتين:

الأولى: سلّمنا أنّ الإرادة التشريعية لا تحرّك نحو إيجاد المقدّمات البعدية وإن كانت تحرّك نحو إيجاد المقدّمات القبلية، لكن لابدّ أن نعرف أولاً هل إرادة الإبراز من المقدّمات القبلية أم البعدية؟

والجواب: أنّ الوجه المذكور قد خلط بين وجود المقدّمة للفعل وبين مقدّميّة المقدّمة له. فما هو متأخّر عن الإرادة التشريعية وفي طولها وجود المقدّمة خارجاً، أمّا مقدّميّة المقدمة للفعل فهي ليست متأخّرة عنها ولا في طولها. فوجود المقدّمة التي هي إرادة إبراز الإرادة خارجاً، لا يتحقق إلاّ بعد وجود الإرادة التشريعية، فهي تقع في طولها، أمّا المقدميّة فتعني أنّه كلّما وجدت إرادة تشريعية للفعل فلابدّ أن تكون هناك إرادة مبرزة لتلك الإرادة سواء وجدت إرادة تشريعية أم لا. وعليه فإرادة الإبراز ليست في طول إرادة التشريع، بمعنى أنّ ما هو في طول الإرادة التشريعية هو وجود المقدّمة، وأمّا تلك الملازمة بين إرادة الإبراز

وبين وجوب الفعل فليست في طولها.

على هذا الأساس يمكن القول أنّ الإرادة التشريعية تستطيع أن تحرّك نحو تلك القضية الشرطية لأنّها ليست في طولها بالرغم من عدم محرّكيتها نحو إيجاد المقدّمة خارجاً.

الثانية: شهادة الوجدان بأنّ من أراد شيئاً أن يتحقّق من ابنه فسوف تتكوّن لديه إرادة ثانية لإبراز الإرادة الأولى، وهي إرادة غيرية تترشّح من الإرادة التشريعية الأولى، وبالتالي لا يعقل أن تكون الإرادة الثانية على خلاف الأولى؛ للزوم نقض الغرض، كما لا يخفى، ولهذا السبب حاول المحقّق العراقي قدّس سرّه أن يجعل إرادة الإبراز غير مترشّحة من الإرادة التشريعية، لكنّ الوجدان على خلافه.

ثم إنّ غاية ما يثبته كلام العراقي أنّ الإرادة التشريعية لا تحرّك نحو إيجاد المقدّمة لأنّها تقع في طولها، لكن لماذا لا تحرّك نحو إيجاد الإرادة لإيجاد المقدّمة؟! ومن الواضح عدم المحذور في ذلك.

قال السيد الشهيد قدّس سرّه تعليقاً على هذا الوجه بأنّه غير تامّ لا وجداناً ولابرهاناً.

«أمّا وجداناً ـ فلشهادته بأنّ من يريد شيئاً من غيره تكون نفس إرادته تلك محرّكة له إلى إبرازها له ولو بترشيح إرادة غيرية منها نحو الإبراز، لا أنّ هناك إرادة نفسية أُخرى تتعلّق بالإبراز.

وأمّا برهاناً ـ فكأنّه وقع خلط بين طوليّتين، طولية المقدّمة وطولية المقدّمية، بمعنى أنّ القسم الثاني من المقدّمات طوليتها للإرادة بلحاظ وجودها لا مقدّميتها؛ فإنّ المقدّمة إذا كانت في طول الإرادة وتحريكها استحال تحريك الإرادة نحوها؛ لأنّ مقدّميتها حينئذ فرع التحريك،

فيستحيل أن يكون التحريك نحوها باعتبار مقدّميتها، وأمّا إذا كانت المقدّمية من أوّل الأمر ـ غايته وجود المقدّمة يكون في طول الإرادة ـ فلا إشكال في تحريك الإرادة نحو تلك المقدّمة والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ صدور الفعل خارجاً من العبد متوقّف على إبراز المولى لإرادته كتوقّفه على سائر المقدّمات»[1].

٦ . دفع المحذورين الخطابي والملاكي

يتميّز هذا الاتجاه ـ الذي ذكره الأستاذ الشهيد الصدر ـ بدفع المحذورين الخطابي والملاكي معاً، ونستطيع القول أنّه ليس وجهاً منفصلاً عن الوجوه السابقة تمام الانفصال بل حاول أن يستفيد من نقاط القوّة فيها ويدفع عنها نقاط الضعف والإشكال.

ثم إنّ هذا الاتجاه يدفع محاذير الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري تارة على مبنى الطريقية، وأخرى على مبنى السببية.

أمّا على الأوّل فيتوقّف بيانه على بسط مقدّمات:

«**المقدّمة الأُولى**: إنّ الغرض سواء كان تكوينياً أو تشريعياً إذا أصبح مورده معرّضاً للاشتباه والتردّد؛ فإن كان بدرجة بالغة من الأهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته، فسوف تتوسّع دائرة محرّكيته فتكون أوسع من متعلّق الغرض الواقعي. فمثلاً: لو تعلّق غرض تكوينيّ بإكرام زيد وتردّد بين عشرة وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته فلا محالة سوف يتحرّك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه. وهذه التوسعة أمر وجدانيّ لا ينبغي النزاع فيه، وهي توسعة في

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص١٩٩.

المحرّكية وفاعلية الغرض والإرادة لا في نفسهما بل الغرض والحبّ والإرادة باقية على موضوعها الواقعي وهو إكرام زيد لا غيره؛ إذ لا غرض نفسيّ في إكرام غيره ليتعلّق شوق أو إرادة به ولا هو مقدّمة لوجود المراد ـ وهو إكرام زيد ـ لتتعلّق الإرادة الغيرية به. ومرجع ذلك إلى أنّ نفس احتمال الانطباق منشأ لمحرّكية الإرادة المتعلّقة بالمطلوب الواقعي كالقطع به؛ لشدّة أهميّته، ونفس الشيء صادق في حقّ الغرض التشريعي الذي يكون صاحب الغرض وهو المولى ومتعلّق غرضه فعل مأموره؛ فإنّه إذا كان غرضه بدرجة عالية من الأهميّة بحيث لا يرضى بفواته حتّى مع التردّد والاشتباه فسوف يوسّع دائرة محرّكية غرضه من دون أن تتوسّع دائرة نفس الغرض بمبادئه[1]، وتكون توسعة دائرة المحرّكية هنا بمعنى جعل خطابات تحفظ الغرض الواقعي بأيّ لسان كان من الألسنة، فإنّ ذلك لا يغيّر من جوهرها شيئاً؛ فإنّ روحها عبارة عن خطابات تبرز بها شدّة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردّد والاشتباه. وبهذا يكون منجّزاً على العبد عقلاً ورافعاً لموضوع البراءة والتأمين العقلي على القول به، لأنّه مشروط بعدم إحراز أهميّة غرض المولى بالنحو المذكور.

والحاصل: أنّ توسعة دائرة المحرّكية لا تستلزم توسعة دائرة الأغراض الواقعية، لكن قد يعترض على ذلك بعدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ توسعة دائرة المحرّكية وإن كانت لا تستلزم غرضاً نفسياً آخر في المتعلّق، لكنّها تستلزم غرضاً غيرياً فيه، فمثلاً لا يمكن إكرام العالم ـ عند التردد والاشتباه ـ إلاّ مع إكرام الجاهل، فيكون

---

(١) وإلاّ استلزم تغيّر الواقع مع الحكم الظاهري على الخلاف وهو التصويب الباطل.

الإكرام الثاني مقدّمة لتحقّق الأوّل، وإلاّ لما تحقّق إكرام العالم، وعليه يترشّح حبّ وشوق غيريّ لإكرام الجاهل، ويتحقّق بذلك غرض غيريّ في الواقع أيضاً.

وبذلك يتضحّ أن توسعة دائرة المحرّكية تستلزم بالضرورة توسعة دائرة الغرض الواقعي.

والجواب: لا شكّ أنّ إكرام الجاهل ـ في الفرض المذكور ـ يكون مقدّمة لإكرام العالم، لكنّ المقدّمات على قسمين: أحدهما: المقدّمات الوجودية، والآخر: المقدّمات العلمية، وترشّح الحبّ والشوق مختصّ بالمقدّمات الوجودية لا العلمية، ولا شكّ أنّ إكرام الجاهل مقدّمة علمية؛ إذ مع تحديد العالم وعدم التردّد فيه، يمكن إكرامه من غير حاجة إلى إكرام الجاهل، كما لا يخفى.

الملاحظة الثانية: إنّ الأحكام الظاهرية تقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، وبالتالي لابدّ لها من مبادئ، أي أنّ توسعة دائرة المحرّكية تستلزم توسعة دائرة الأغراض والمبادئ الواقعية، وإلاّ كان الحكم الظاهري بلا مبادئ، وبذلك يخرج عن موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال.

والجواب: إنّ قياس دائرة المحرّكية على دائرة الأغراض الواقعية قياسٌ مع الفارق، ومن ثمّ لا يلزم من توسيع إحداهما التوسيع في الأخرى بالضرورة؛ وذلك ببيان:

أنّ دائرة الأغراض الواقعية أمور تكوينية قهرية خارجة عن اختيار الإنسان، ويكون دور العقل فيها الكشف لا الجعل. فمن رأى شيئاً جميلاً سوف ينجذب إليه بلا اختيار، ومن وقف أمام شيء وكانت باصرته

سليمة وشرائط الرؤية متحقّقة فسوف تنعكس في ذهنه صورة ذلك الشيء قهراً، وكذلك الحال في ما يتعلّق بالحبّ والبغض للأفعال التي تنشأ منها إرادة أو كراهة. فالحبّ ـ وكذا البغض ـ ليس شيئاً اختيارياً للإنسان لكي يوسّعه أو يضيّقه كيف يشاء، بل هو تابع لملاكاته الواقعية وجوداً وعدماً، والمفروض أنّ دائرة الملاك والغرض الواقعي مختصّة بالعالم فقط ـ حسب المثال ـ فلا تشمل الجاهل، وبذلك لا يمكن التوسعة فيها.

لكنّ دائرة المحرّكية ليست أمراً قهرياً خارجاً عن اختيار المولى، بل هي أمر اعتباريّ بيد المولى، يستطيع من خلاله أن يضيّق دائرة الخطاب المبرز أو يوسّعها، فيكون قياس إحدى الدائرتين على الأخرى قياساً مع الفارق.

الملاحظة الثالثة: إنّ الحكم الموسّع بحسب دائرة المحرّكية إمّا أن يكون غرضه في المتعلّق، وإمّا أن يكون في نفس جعله، وعلى الأوّل يعود إشكال اجتماع الضدّين أو نقض الغرض، وعلى الثاني يرد ما ذكرناه بخصوص نظرية أنّ مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله.

والجواب: إنّ نسبة هذين القولين ـ أنّ المصلحة إمّا في المتعلّق أو في نفس الجعل ـ ليست نسبة الضدّين اللذين لا ثالث لهما حتى يرد ما قيل، بل هناك فرض ثالث وهو أنّ المصلحة لا في المتعلّق ولا في نفس الجعل بل هي ناشئة من أهمّية الأغراض الواقعية؛ فإنّ المحرّكية تتبع أهمّية هذه الأغراض سعة وضيقاً.

قال السيد الشهيد: «وهذا يعني أنّ الخطاب الموسّع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلّقه ولكنّه مع هذا ليس بمعنى أنّ المصلحة في نفس جعله كما تقدّم في بعض الوجوه السابقة،

بل هذه الخطابات خطابات جدّية وتحريكات مولوية حقيقة يراد بها التحفّظ على الغرض الواقعيّ المهمّ في نظر المولى؛ ولهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية على القول بها، وهذا بخلاف التصوير المشار إليه حيث قلنا أنّ مثله لا يكون منجّزاً عقلاً، لأنّ التنجيز لا يكون بأكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة للمولى. فإذا كان على هذا التقدير هناك تحرّك من قبل المولى، كان هناك تنجّز وتحرّك من قبل العبد وإلاّ فلا. وفي التصوير المذكور لا تحرّك منه؛ لأنّ المفروض تحقّق الغرض بنفس جعل الخطاب، بخلافه على هذا التصوير؛ فإنّه قد أشرنا إلى كيفية توسّع دائرة المحرّكية التكوينية في موارد الاشتباه والتردّد.

وقد يُتوهّم أنّ الغرض إذا فرض تكوينياً، فما معنى التوسّع في محرّكيته من دون توسّع في نفس الغرض والإرادة مع أنّ الأفعال الصادرة خارجاً كلّها صادرة بالاختيار لا بالقسر، فلابدّ من الالتزام بوجود إرادات متعدّدة بتعدّدها فيكون هناك توسّع في الغرض والإرادة لا محالة، غاية الأمر أنّ هذه الإرادات لا تكون نفسية بل طريقية.

والجواب: إن أُريد بالإرادة المعنى الفلسفي المعبّر عنه بالشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات فنحن لا نسلّم أنّ الفعل الاختياري يصدر عن أمر من هذا القبيل وإنّما يصدر عن إعمال القدرة والسلطنة، وما أكثر ما يصدر الفعل الاختياري من الإنسان وهو غير مشتاق إليه أصلاً بل مبغوض لديه، وإن أُريد نفس صدور الفعل باختيار الإنسان فهذا هو معنى توسّع دائرة المحرّكية مع كون مصبّ الغرض والحبّ هو المطلوب الواقعي فحسب»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٠١ ـ ٢٠٣.

المقدّمة الثانية: في بيان أقسام التزاحم بين الحكمين، فللحكم عوالم ثلاثة، عالم الملاك والمبادئ، وعالم المحرّكية، وعالم الامتثال. ويمكن تصوير التزاحم فيها جميعاً، فهناك تزاحم ملاكيّ، وتزاحم امتثاليّ، وتزاحم حفظيّ.

١ ـ التزاحم الملاكي: وهو فيما إذا افترض وجود ملاكين في موضوع واحد أحدهما يقتضي محبوبيّته والآخر يقتضي ما ينافيها ويضادّها كالمبغوضية مثلاً، فيقع التزاحم الملاكي بمعنى أنّه يستحيل أن يؤثّر كلّ منهما في مقتضاهما؛ لمكان التضادّ بينهما.

ومن خصائص هذا التزاحم أنّه لا يكون إلاّ في موضوع واحد وإلاّ لم يكن هناك اجتماع الضدّين كما في مسألة الخمر فهو موضوع واحد يوجد فيه منفعة ومفسدة، قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[1].

في ضوء ذلك يمكن تصوير خمس حالات لمتعلّق الحكم الشرعي:

١. أن تكون مصلحة المتعلّق محضة لا مفسدة معها.

٢. أن تكون مفسدة المتعلّق محضة لا مصلحة معها.

٣. أن تتساوى المصلحة والمفسدة.

٤. أن تكون المصلحة غالبة على المفسدة.

٥. أن تكون المفسدة غالبة على المصلحة.

ومن الواضح أنّ الحالات الثلاث الأولى لا مشكلة فيها؛ إذ مع تحقّق المصلحة المحضة إمّا أن تكون شديدة فيكون الحكم إلزامياً، وإلاّ فهو الاستحباب، ومع تحقّق المفسدة المحضة فإمّا أن تكون شديدة فالحكم

---

(١) البقرة: ٢١٩.

هو الحرمة، وإلاّ فالكراهة، أمّا في حال التساوي فالحكم الإباحة.

وعليه فالكلام يقع في الحالتين الأخيرتين، وهما غلبة المصلحة على المفسدة أو بالعكس، وفي هذه الحالة لابدّ أن يحسب المولى حساب المصالح والمفاسد، وبعد الكسر والانكسار يصل إلى حبّ ثم إرادة وجعل الحكم.

وفي هذا المجال لابدّ أن يُعلم أنّ الحكم لا يكشف عن المصالح والمفاسد الشأنية في المتعلّقات، بل يكشف عن الإرادة الفعلية التي تحققت بعد الكسر والانكسار. فلو كان كلّ من الملاكين في موضوع أو حيثيّة تقييدية غير موضوع الآخر فلا محذور في تأثيرهما معاً في إيجاد الحبّ والبغض.

وعليه فمن أحكام هذا التزاحم تأثير أقوى المقتضيين بعد الكسر والانكسار في إيجاد مقتضاه، وحينئذ يكون مقتضاه فعلياً ومقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً.

٢ ـ **التزاحم الامتثالي**: وهو ما إذا كان الملاكان في موضوعين وفعلين إلاّ أنّه للتضادّ بينهما لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فهذا التزاحم إنّما هو في مرحلة الامتثال الناشئ من ضيق القدرة على الجمع، والقدرة تكون دخيلة في التحريك والأمر، ولا يشترط وجودها في المحبوب أو المبغوض؛ ومن هنا تكون مبادئ الحكم من الحبّ والبغض فعلية في موارد هذا السنخ من التزاحم ما لم يفرض دخل القدرة في الملاك والغرض نفسه.

٣ ـ **التزاحم الحفظي**: وذلك فيما إذا فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدّد الموضوع وعدم التزاحم الامتثالي؛ لإمكان الجمع بين مصبّ

الغرضين والفعلين المطلوبين واقعاً، فهو يشبه التزاحم الامتثالي من جهة تعدّد الموضوع، وبذلك يمتاز عن التزاحم الملاكي، لكنّه يشبه التزاحم الملاكي من جهة وقوعه على مستوى فعل المولى لا فعل العبد، وبذلك يمتاز عن التزاحم الامتثالي.

فلو قال المولى: أنقذ ابني ولا تنقذ عدوّي، وحصل الاختلاط بينهما من جهة جهل المكلّف بأنّ هذا الغريق هو ابن المولى أم عدوّه؟ وهنا يقع التزاحم الذي هو أشبه بالامتثالي من خلال تعدّد الموضوع الذي هو تارة إنقاذ الابن وأخرى إنقاذ العدوّ، وأشبه بالملاكي من خلال وقوعه على مستوى فعل المولى، لكنّه يختلف عنهما من جهة أخرى، فيوازن المولى أهمّية المصالح والمفاسد المترتّبة على إنقاذ ابنه، فإن كان إنقاذه مهماً جداً إلى درجة قبول إنقاذ العدوّ معه فهنا يُبرز المولى حكماً لحفظ هذا الملاك الأهمّ؛ فهو تزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند الاشتباه واختلاط موارد أغراضه الإلزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريمية، فإنّ الغرض المولوي يقتضي الحفظ المولوي له في موارد التردّد والاشتباه بتوسيع دائرة المحرّكية بنحو يحفظ فيه تحقّق ذلك الغرض، فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين والمطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ؛ حيث لا يمكن توسعة دائرة المحرّكية بلحاظهما معاً، فلا محالة يختار المولى أهمّهما في المقام[1].

المقدّمة الثالثة: في بيان الفرق بين أقسام التزاحم المذكورة، فإنّه يمكن وقوع التضادّ في التزاحم الملاكي بمقتضى وحدة الموضوع، ولا يقع في

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٠٤.

التزاحم الامتثالي لتعدّد الموضوع.

وهناك فارق آخر بين التزاحمين هو أنّ التزاحم الملاكي لا يعقل فيه أن يكون كلا الأمرين المتزاحمين فعليين من جميع الجهات إلاّ إذا كان المبدآن متساويين في المصلحة والمفسدة، فيتساقطان وتشرع الإباحة. أمّا في الامتثالي فلا ضرورة للسقوط بل هما فعليّان، إلاّ أنّه مع عدم قدرة المكلّف على الإتيان بهما معاً يتقيّد إطلاق أحدهما بعدم الإتيان بالآخر، والشاهد على عدم سقوط فعليتهما أنّ المهمّ يكون فعلياً مع عدم الإتيان بالأهمّ، وبهذا الفرق يقترب التزاحم الحفظي من الامتثالي.

ومن الفروق الأُخرى أنّ الحلّ في التزاحم الملاكي راجع إلى المولى نفسه، لأنّ هذا التزاحم حاصل على مستوى مبادئ الحكم الواقعي التي يدركها المولى، أمّا في الامتثالي فالحلّ بيد المكلّف نفسه لأنّه هو الذي يختار أحد المتزاحمين امتثالاً.[1] وبهذا يقترب التزاحم الحفظي من التزاحم الملاكي؛ لوقوعهما على مستوى فعل المولى المشرّع.

ثمّ إنّ التزاحم الامتثالي لا يقع إلاّ بين غرضين إلزاميّين؛ إذ مع كون أحدهما غير إلزاميّ لا معنى لعجز المكلّف حينئذ، أمّا الملاكي فيمكن تصوّر وقوعه بين الغرضين غير الإلزاميين لكن لا مطلق الغرض غير الإلزامي بل خصوص الغرض الترخيصي الاقتضائي الذي تكون فيه

---

(١) سواء كانت القدرة شرطاً في الخطاب أو في تنجّز الخطاب، فإنّ شرط القدرة جاء من جهة العقل، وعليه لابدّ أن يكون الحلّ في التزاحم الامتثالي من العقل أيضاً، وفي هذا المجال يحكم العقل بفكرة الترتّب التي تقرّر بوجوب الإتيان بالأهمّ مطلقاً، ووجوب الإتيان بالمهمّ مع عدم الإتيان بالأهمّ.
في ضوء ذلك لا يكون للعقل دور في قوانين باب التعارض؛ لأنّ التزاحم فيها ليس امتثالياً بل هو ملاكيّ، وعليه يكون الحلّ بيد المولى المشرّع لا محالة.

المصلحة هي إطلاق العنان للمكلّف، ومادامت المصلحة متحقّقة فيمكن حينئذ تصوّر وقوع التزاحم الملاكي والحفظي. والتزاحم الحفظي كالملاكي من هذه الجهة.

استناداً إلى هذه المقدّمات يدفع الشهيد الصدر جميع المحاذير المذكورة حول إمكانية جعل الأحكام الظاهرية.

دفع المحذور الخطابي

لا ريب أنّ حقيقة الحكم الشرعي وروحه قائمة بمبادئه وملاكاته، والجعل والخطاب ليس إلاّ معبّراً عن تلك الحقيقة وكاشفاً عنها، وعليه فلا تضادّ على مستوى الخطاب المجرّد عن المبادئ. ثمّ لابدّ أن نعلم بعدم وجود نصّ من آية أو رواية على أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكمين أحدهما واقعيّ والآخر ظاهريّ لكي نبحث عن ماهية العلاقة بينهما. نعم، فَهم علماء الأُصول بالنظر إلى بعض الألسنة والخطابات أنّ هناك حكماً واقعياً، وفهموا من بعضها الآخر شيئاً اصطلحوا عليه «الحكم الظاهري» وحيث إنّ المركوز في الذهن الأُصولي أنّ الحكم قائم بالمبادئ والملاكات، فتسرّبت مقولة وجود حكمين للواقعة الواحدة إلى التفكير الأُصولي، ووقع الكلام في كيفية التوفيق بين هذين الحكمين، لكن الصحيح أنّ حكم المولى سبحانه واحد في كلّ واقعة وهو الحكم الواقعي لا غير، والأدلّة التي بأيدينا ذكرت أنّ لهذا الحكم نحوين من المحرّكات والمبرزات، فتارةً يعلم المكلّف بالحكم الإلهي وأُخرى لا يعلم ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ لله في كلّ واقعة حكماً ـ وفي الحالة الثانية ـ الشكّ في الحكم ـ يجعل الشارع للمكلّف وظيفة معيّنة من احتياط أو براءة، وهذا لا يعني أنّ الشارع قد جعل حكماً جديداً ـ

بالمعنى الحقيقي للحكم ـ في قبال حكمه الواقعي، بل ليس للشارع إلاّ غرض واحد وملاك فارد. لكنّه في مقام الداعوية والمحرّكية لتحصيل الغرض المذكور جعل مبرزين أو محرّكين ـ حافظين ـ له. وعليه فلا تضادّ أو تناقض لفرض وحدة الحكم الإلهي.

ولعلّ الأعلام وقعوا في إشكالية اجتماع الضدّين والمثلين بسبب تسمية المحرّكية الثانية حكماً ظاهرياً، والمفروض أنّ الواقعة لها حكم واحد، فكيف يجتمع حكمان ناشئان من مبادئ خاصّة لكلّ منهما على واقعة واحدة؟ مع أنّ الحال ليس كذلك، بل هناك حكم واحد ناشئ من مبادئه، لكن المولى لكي يحفظ هذه المبادئ يجعل محرّكين أو مبرزين لذلك، أحدهما في حال علم المكلّف والآخر في حال شكّه. وهذا هو الذي نفهمه من روح كلام أستاذنا الشهيد الصدر في هذه المسألة.

دفع المحذور الملاكي

يتوقّف دفع المحذور الملاكي على صياغة الإشكال الذي نقل عن ابن قبّة بالقياس التالي:

إنّ جعل الأحكام الظاهرية قد يفوّت المصالح ويوقع المكلّف في المفاسد، وكلّ ما كان كذلك فهو قبيح، فيكون جعل الحكم الظاهري قبيحاً، ثمّ نأخذ هذه النتيجة في قياس آخر: جعل الأحكام الظاهرية قبيح، وكلّ قبيح يمتنع صدوره من الحكيم، فجعل الحكم الظاهري ممتنع.

وكلامنا يقع في مناقشة كبرى القياس الأوّل، فمن قال أنّ كلّ ما يفوّت المصلحة أو يلقي في المفسدة قبيح؟ هناك جوابان لردّ هذه الكبرى أحدهما حلّي والآخر نقضيّ.

أمّا الجواب الحلّي: فتارة تكون الأغراض الواقعية معلومة للمكلّف ويمكن التمييز بينها من جهة تحديد المصالح والمفاسد، وفي هذه الحالة يحكم العقل بقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من قبل المولى الحكيم، وأُخرى تختلط المصالح والمفاسد عند المكلّف في مقام الإثبات.

وحينئذ فإمّا أن يكون المولى غير قادر على رفع الاشتباه الحاصل عند المكلّف، أو يكون قادراً تكويناً على ذلك، والمفروض أنّ المولى تعالى قادر على ذلك، إلاّ أنّه لا دليل على أنّه كلّ ما أمكن لله رفع الاشتباه تكويناً فالمصلحة تكون في ذلك، بل لعلّ المصلحة تبقى في إبقائه على حالة الاشتباه، لأنّ المولى ومن خلال الحالة المذكورة قادر على امتحان المكلّف واختباره في مقام الطاعة والعبودية. وسواء أمكن رفع الاشتباه عند المكلّف أو لم يمكن، فالمولى إمّا أن يترك العبد يفعل ما يشاء أو أن يرجّح له أحد الطرفين ترجيحاً عشوائياً، أو يرجّح له ما هو الأهمّ من الأغراض الواقعية على المهمّ منها، ولا ريب أنّ العقل يحكم بالصورة الثالثة من دون أن يكون ذلك قبيحاً، بل العقل حاكم هنا بالحسن لا محالة وإن استلزم ذلك تفويت مصلحة ما على المكلّف.

وأمّا الجواب النقضي: فإنّ مصلحة المهمّ لو فاتت على المكلّف عند الإتيان بالأهمّ حال التزاحم لا يحكم العقل بأنّه قد فعل قبيحاً.

أمّا محذور التصويب فهو مدفوع بالاستناد إلى أنّ دائرة الغرض الواقعي باقية على حالها حتى مع توسيع دائرة محرّكيته، وأنّ تقديم الأهمّ على المهمّ لا يمسّ فعلية الأخير، فلا تصويب.

دفع محذور نقض الغرض في الجعل

أسلفنا أنّ قاعدة الاشتراك تقتضي أن يكون الجعل الواقعي مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل، فلو جعل المولى للمكلّف في حال الشكّ جعلاً آخر مخالفاً للواقع فإنّه يكون قد نقض غرضه في جعله.

الجواب عن هذا المحذور يقتضي الدخول في بحث آخر، هو أنّ الحكم الواقعي ذو مراتب متعدّدة، فهناك مرتبة الملاك، والحبّ والبغض، ومرتبة الجعل والحكم. والسؤال المطروح هنا: للحكم في مرتبة الجعل مدلول واحد أم مدلولان؟

الصحيح أنّه ذو مدلولين، أحدهما هو الكاشفية عن وجود المبادئ والملاكات، والآخر هو الباعثية والمحرّكية للمكلّف.

في ضوء ذلك يستحكم محذور نقض الغرض؛ لأنّ جعل الحكم الظاهري على الخلاف يناقض المدلول الثاني للجعل الواقعي، أعني الباعثية والمحرّكية.

والجواب عن ذلك بالنقض والحلّ:

أمّا النقض: ففي فرض عدم وصول المكلّف للعلم بالحكم الواقعي بعد الفحص والتدقيق سيكون حاله مورداً لجريان قبح العقاب بلا بيان على القول بها، ومع جريان البراءة العقلية نسأل: هل الحكم الواقعي يبقى موجوداً مع باعثيّته ومحرّكيته؟ وعلى النفي يلزم التصويب، مع أنّ الأعلام ملتزمون بقاعدة الاشتراك بالرغم من قولهم بالبراءة العقلية في هذا المورد، وهو يكشف لنا أنّ المحرّكية الموجودة في الأحكام الواقعية هي نحو محرّكية تجتمع حتّى مع قيام الأصل العقلي المؤمّن على

الخلاف، وإذا جاز ذلك في المؤمّن العقلي فليكن كذلك في المؤمّن الشرعي، فيكون سنخ مؤمّن يجتمع حتّى مع محرّكية الأحكام الواقعية وباعثيتها.

وأمّا الحلّ: فإنّ باعثية الحكم الواقعي لا تعني أكثر من صدق هذه الشرطية: لو وصل الحكم الواقعي إلى المكلّف لكان باعثاً ومحرّكاً له لتحصيل الغرض الواقعي، إلاّ أنّه قد يصل وقد لا يصل.

فإن قيل: الشرطية المذكورة تفضي إلى نحو من التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين بها، إذ الباعثية لا تتحقّق إلاّ بالوصول، وإلاّ فلا باعثية.

قلنا: يجاب عن ذلك ببيانين:

الأوّل: ثمّة احتمالان في قيد الوصول، فإمّا أن يكون قيد الوصول قيداً على نحو قيد الوجوب وشرطه، أو يكون على نحو قيد الواجب وشرطه، والفرق بينهما واضح كما هو الحال في الاستطاعة والوضوء، وقيد الوصول من النحو الثاني وعليه فهناك باعثية حتّى مع عدم الوصول، نعم لا يتحقّق الانبعاث حينئذ، وفرق كبير بين الباعثية والانبعاث.

الثاني: لو كان الوصول قيداً في البعث والتحريك للزم ما ذكر، لكنّه قيد في الانبعاث لا البعث، وهذا القدر من البعث والتحريك كاف في اشتراك الأحكام، إذ لو كان الانبعاث مطلوباً في الاشتراك للزم اختصاص الأحكام الواقعية بالمطيعين وبطلانه ضروريّ. ويشهد على تحقّق الباعثية على فرض عدم الوصول حكم المولى بحسن الاحتياط على كلّ حال.

وهذه من أهمّ الثمرات المترتّبة على تصوير التزاحم الحفظي، إذ مع عدم وجود هذا النوع من التزاحم لا يبقى معنى لحسن الاحتياط.

فإنّ التزاحم الامتثالي مرتبط بضيق قدرة المكلّف ولا علاقة له بعالم الاحتياط. وأمّا التزاحم الملاكي فهو وإن كان حاصلاً عند تعارض الملاكات الواقعية إلاّ أنّه بعد حصول الكسر والانكسار لا تبقى فعلية للمقدّم عليه، بل هناك فعلية واحدة، ومع عدم وجود فعلية المقدّم عليه لا معنى لحسن الاحتياط بلحاظها، وعليه فإنّ حسن الاحتياط لا يمكن تخريجه فنّياً إلاّ بناءً على التزاحم الحفظي.

«وهذا الوجه للجمع واضح بناءً على الطريقية في حقيقة الأحكام الظاهرية بأن يفترض خلوّها عن مبادئ واقعية غير الأغراض الواقعية.

أمّا على السببية والموضوعية التي تفترض وجود مبادئ لنفس هذه الأحكام الظاهرية فلا مخلص عن شبهة وقوع التضادّ بين مبادئها ومبادئ الأحكام الواقعية»[1].

تنبيهات

١ ـ «إنّ الحكم الظاهري بالتفسير المذكور كما يعقل في باب اشتباه الأحكام والأغراض الإلزامية للمولى كذلك يعقل في اشتباه الأغراض الواقعية غير الإلزامية كالاستحباب والكراهة. فلو دار الأمر بين أن يكون شيء مستحبّاً أو مباحاً بالمعنى الأخصّ أو مكروهاً أو مباحاً، أمكن جعل حكم ظاهريّ يحفظ أحد الغرضين الواقعيين الأهمّ، فقد يرجّح غرض الإباحة بالمعنى الأخصّ فيحكم بالإباحة ظاهراً وقد يرجّح غرض الاستحباب أو الكراهة فيحكم بالاستحباب أو الكراهة ظاهراً. ومرجع الأوّل إلى نفي اشتغال عهدة المكلّف من قبل المولى بالمقدار المناسب

---

(١) **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٠٩.

والمعقول للأغراض غير اللزومية من إشغال العهدة، ومرجع الثاني إلى إدخال ذلك الغرض غير اللزومي في العهدة بالنحو المناسب له»[١].

والغرض من هذا التنبيه الردّ على إشكال، حاصله:

مع فرض دلالة الحكم الظاهري على الإباحة بالمعنى الأخصّ فقد يحكم بلغوية هذا الحكم على بعض المباني؛ ضرورة أنّه لو أراد التأمين من العقاب فإنّ ذلك مؤمّن بقبح العقاب بلا بيان على القول به. وإن أراد رفع الاحتياط، فالجواب أنّ هذا الأخير حسن على كلّ حال، فيكون جعل مثل هذا الترخيص الظاهري لغواً. في ضوء ما ذكرناه فإنّ الترخيص المذكور بصدد رفع الاحتياط، لكن الاحتياط على قسمين، احتياط مقطوع الثبوت وهو العقلي، وأدلّة التأمين الشرعي لا ترفعه، واحتياط شرعيّ يمكن أن يرفعه المؤمّن الشرعي بناءً على حصول التزاحم في الأغراض غير اللزومية لو كانت أهمّ ملاكاً.

٢ ـ الوجه المذكور حول كيفية جعل الأحكام الظاهرية إنّما يتمّ في فرض انسداد باب العلم بالواقعيات، إذ في هذه الحالة تختلط الأغراض الواقعية على المكلّف، فإمّا أن يعجز عن رفع الاختلاط فيجري الوجه المذكور، أو يكون قادراً على الرفع ـ من دون كلفة ومشقّة ـ كما لو كان قريباً من المولى ويستطيع التأكّد من غرضه الواقعي، فلا يجري حينئذ، أو يكون قادراً على الرفع مع الكلفة والمشقّة فيجري في حقّه أيضاً.

٣ ـ يمكن أن يشكل على قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بها حتى مع غضّ النظر عن مسألة جعل الحكم الظاهري. وذلك ببيان:

---

(١) **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.

أنّ الحكم الشرعي له مدلولان:

أحدهما: كاشفيّته عن المبادئ والأغراض الواقعية.

ثانيهما: أنّه جعل بداعي الباعثية والمحركية للمكلّف.

والمكلّف تارة: يكون عالماً بالحكم الشرعي وفي هذه الحالة يتحقّق كلا المدلولين المتقدّمين في حقّه.

وأخرى: يجهل الحكم الشرعي ويشكّ في وجوده، وفي هذه الحالة تتحقّق الكاشفية عن المبادئ والغرض الواقعي فقط دون المدلول الثاني الذي هو الباعثية والمحرّكية. نعم قد يتحقّق احتمال المحرّكية دون القطع بها.

وثالثة: يقطع المكلّف بعدم الحكم، وفي هذه الحالة ينتفي المدلول الثاني أي الباعثية والمحركية في الأساس، ومن هنا يشكل بأنّ الأحكام الشرعية في هذه الحالة تختصّ بالعالمين بها فقط دون الجاهلين.

والجواب عن ذلك: أنّه لابدّ من التمييز بين البعث والتحريك، وبين الانبعاث والتحرّك، فأحدهما غير الآخر، فهما من هذه الجهة من قبيل الإيجاد والوجود، فالإيجاد مرتبط بفعل الفاعل، والوجود مرتبط بالقابل، لكن مع فرق هو أنّ الإيجاد والوجود لا يعقل التفكيك بينهما لأنّهما يقعان في الأمور التكوينية، أمّا في البعث والانبعاث فالانفكاك بينهما معقول لأنّهما يقعان في الأمور التشريعية.

والذي يقع ركناً للحكم الشرعي هو البعث دون الانبعاث، وإلاّ لزم عدم الحكم في حقّ العاصي. وعليه فمع القطع بعدم الحكم سوف ينتفي الانبعاث، وهو ليس مدلولاً للحكم الشرعي، وبالتالي فالإشكال المذكور خلط بين ما هو حقيقة الحكم الشرعي وهو البعث، وبين ما هو خارج عن الحكم وهو الانبعاث الذي يتعلّق بفعل المكلّف وإرادته.

الفصل الثالث

تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية

تكمن أهميّة تحقيق الأصل عند الشكّ في حجّية الأمارة أو الأصل في ضرورة إقامة الدليل على حجّية ظنّ ما لكي يتحقّق الخروج عن الأصل المذكور فيما لو ثبت أنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدمها. وهو كذلك؛ إذ لا إشكال بين الأعلام أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم ثبوتها وإنّما الكلام في وجه ذلك وتخريجه الصناعي[1].

ومن هنا لم يقع البحث عند علمائنا حول حجّية القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها من الأمارات الظنيّة التي لم يقم الدليل على حجّيتها، بل قام الدليل على عدم حجيتها.

في ضوء ذلك ذكر بعض الأعلام أنّه لابدّ من البحث في مقدّمة أخرى قبل هذا البحث، وهي أنّ المولى هل يمكنه الردع عن العمل بهذه الطرق والحجج الظنيّة أو لا؟

إذ قد يقال بعدم إمكان الردع؛ لأنّ الردع إمّا أن يتحقّق من خلال الظهور أو خبر الثقة، وهي أوّل الكلام.

وعليه فإن كان الردع ممكناً، يقع البحث في تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية، وإلاّ لا تصل النوبة إلى البحث المذكور. وكيف كان فلا إشكال في إمكان الردع ولو في الجملة، وبذلك ينفتح باب البحث

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢١؛ **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١١٩.

حول الأصل عند الشكّ في الحجية.

وفي هذا المجال لابدّ من التعرّض لنقطتين:

الأولى: أنّ المراد من الأصل في المقام هو الأعمّ من العقلي والشرعي القطعي.

الثانية: تحقيق المراد من الحجّية.

فقد وقع الخلاف في هذه النقطة بين الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني قدّس سرّه إذ ذهب الأوّل إلى أنّ الحجّية تعني جواز الاستناد في مقام العمل وجواز الإسناد إلى المولى[١].

وذهب الثاني إلى أنّ الحجّية تعني المنجّزية والمعذّرية بلحاظ الأغراض الواقعية، وأمّا جواز الإسناد والاستناد فهما من آثارها لا الحجّية نفسها[٢]، وهو الصحيح.

وجوه إثبات عدم الحجّية

١. الشكّ في الحجّية كافٍ للقطع بعدمها

ولهذه العبارة بيانان:

البيان الأوّل: أن يراد من ذلك أنّ جميع القواعد العقلية أو الشرعية التي كانت ثابتة قبل مجيء مشكوك الحجّية تبقى جارية حتّى بعد قيام مشكوك الحجّية، أي أنّ قيام مثل هذه الأمارة المشكوكة لا يغيّر من الموقف العملي شيئاً. وتفصيله:

---

(١) **فرائد الأُصول**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٢٢٦.

لو قام خبر واحد غير معلوم الحجّية، فيكون معنى أنّ الشكّ في الحجّية كاف للجزم بعدمها هو أنّ الموقف العقلي يبقى على حاله سواء كان المبنى قبح العقاب بلا بيان أو حقّ الطاعة والاحتياط العقلي، فيرجع إلى البراءة العقلية في الأوّل وإلى التنجيز والاشتغال العقلي في الثاني. وكذلك الحال على مستوى القواعد الشرعية فلو فرض قيام قياس مشكوك الحجّية على جزئية السورة في الصلاة، فإنّ هذه القواعد تقتضي الرجوع إلى الأدلّة الاجتهادية أوّلاً وإلى الأُصول العملية ثانياً، ومع وجود دليل اجتهاديّ يمكن التمسّك بإطلاقه لنفي الجزئية فهو، وإلاّ فالأصل العملي بالبراءة.

ودعوى عدم التمسّك بالإطلاق لوجود الحجّة المشكوكة، مدفوعة بأنّ احتمال التقييد غير كاف لرفع اليد عن الإطلاق، نعم إحرازه يكفي لذلك والمفروض عدمه فيكون الشكّ في الحجّية كاف للجزم بعدمها.

البيان الثاني: إنّ المراد هو أنّ الشكّ في حجّية الحكم الظاهري مساوق للقطع بعدم فعليته.

توضيحه: إنّا ذكرنا أنّ الأحكام الواقعية فعلية حتّى مع فرض الشكّ فيها، وأمّا وصولها فهو شرط الفاعلية لا الفعلية. لكن الأحكام الظاهرية سنخ أحكام لا تتحقّق فعليتها إلاّ مع وصولها للمكلّف وإلاّ فلا فعلية لها أصلاً، وعليه فالشكّ في الحجّية كاف للقطع بعدم فعليتها.

لا يقال: إنّ القول بأنّ الشكّ في الحجّية مساو للقطع بعدم فعليّتها تهافت، إذ كيف يكون الشاكّ قاطعاً؟

لأنّه يقال: متعلّق الشكّ شيء ومتعلّق القطع شيء آخر، فالثاني تعلّق بالفعلية والأوّل بالإنشاء، فلا تهافت.

وبذلك يظهر أنّ هذا البيان يبتني على أنّ للحجية مرحلتين:

إحداهما: مرحلة جعل الحجية كحكم ظاهريّ، وهي مرحلة الإنشاء

التي تكون بيد المولى.

ثانيهما: مرحلة تأثير الحجّية المجعولة واستتباعها للتنجيز والتعذير، وعليه فإنّ معنى أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، تارة يكون بلحاظ المرحلة الثانية، أي أنّ الشك بلحاظ المرحلة الأولى يساوق القطع بعدم الحجية بمعنى استتباع التنجيز والتعذير عقلاً، فيكون الشكّ متعلقاً بالإنشاء، والعلم متعلّقاً بالفعلية.

وأخرى يفرض أنّ الشكّ في جعل الحجّية يساوق القطع بعدمها حتّى على مستوى المرحلة الأولى، وهذا يعني أخذ العلم بالحجّية في موضوعها. ويمكن تصوير ذلك ثبوتاً بالبيان التالي:

إنّ إطلاق الحجّية وشمولها لغير العالم بها غير معقول، نعم يمكن الإطلاق في الأحكام الواقعية وشمولها للعالم والجاهل؛ لإمكان تصوير معقولية الأثر المترتّب على ذلك وهو محرّكية الأحكام الواقعية حتّى مع الجهل بها، فيمكن الاحتياط بلحاظها، وهذا ما لا يمكن تصوّره في مورد الشكّ في الحكم الظاهري؛ ضرورة أنّ هذا الحكم بما هو حكم ظاهريّ لا امتثال له ولا تنجيز، فلا يتصوّر الاحتياط بلحاظه كذلك، بمعنى أنّ الحكم الظاهري في حالة عدم الوصول لا يبقى منه إلاّ الإنشاء المحض ويكون الشكّ في حجّيته مساوقاً للقطع بعدم فعليته.

تعليق في ضوء البيان الثاني

تقدّم أنّ الأحكام الظاهرية أحكام طريقية، والظاهر من كلمات المشهور اختلاف معنى الطريقية عندهم عن الطريقية التي يقولها الشهيد الصدر في حقيقة الأحكام الظاهرية. فالطريقية عند المشهور تعني تفريغ الحكم الظاهري عن أيّ مبادئ وملاكات ولا يبقى فيه إلاّ الإنشاء والجعل، وبذلك يرتفع محذور التضادّ والتماثل، أمّا عند الأُستاذ الشهيد

فهي ليست تفريغاً للحكم الظاهري عن المبادئ مطلقاً. فهي ليست إنشاءً محضاً، بل لها مبادئ وواقع نفس أمريّ، غاية الأمر أنّ مبادئها ليست مستقلّة عن مبادئ الواقع بل ناشئة منها.

واستناداً إلى هذا المعنى يتعذّر قبول البيان الثاني لأنّه يفضي إلى جعل الحكم الظاهري في حال عدم الوصول حكماً إنشائياً محضاً، وهذا لا يتمّ إلاّ على مبنى تفريغ الأحكام الظاهرية من المبادئ مطلقاً. ومعه تخرج هذه الأحكام عن موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال. وهذا هو الفرق الأوّل بين معنى الطريقية عند الشهيد الصدر والطريقية عند المشهور.

الفروق بين معاني الطريقية

هناك مجموعة من الفروق الأخرى بين معنى الطريقية عند المشهور ومعناها عند الشهيد الصدر، يمكن إجمالها بما يلي:

١ ـ بناءً على طريقية المشهور يمكن جعل حكمين ظاهريين متنافيين كالاحتياط والبراءة في الشبهة التحريمية في واقعة واحدة. نعم الإشكال عندهم في عالم الوصول لا في عالم الجعل، وهو غير معقول بناءً على طريقية السيّد الشهيد؛ إذ يلزم منه ثبوت الاهتمام وعدم الاهتمام في واقعة واحدة.

٢ ـ بناءً على طريقية المشهور فإنّ وصول أحد الحكمين الظاهريين المجعولين في واقعة واحدة لا ينفي وجود الحكم الآخر عند المولى، إذ من الممكن إنشاء البراءة والاحتياط معاً عند المولى لكن الوصول يختصّ بأحدهما دون الآخر، وهذا بخلافه على طريقية السيّد الشهيد قدس سره فإنّه لو ثبت بدليل قطعي أنّ المولى قد أجرى البراءة في الشبهة

التحريمية لكفى بالجزم بعدم جعل الاحتياط أو إنشائه عند المولى.

وعليه ففي حالة وجود دليل قطعيٍّ سنداً ودلالة على حكم ظاهريّ في واقعة ما نستطيع الاستدلال التزاماً على عدم وجود حكم ظاهريّ آخر على الخلاف عند المولى.

٣ ـ إمكان تعقّل الطولية بين الأحكام الظاهرية على طريقية السيّد الشهيد فيكون الشكّ في حكم ظاهريّ موضوعاً لحكم ظاهريّ آخر، ولا يمكن ذلك على طريقية المشهور؛ لأنّ الشكّ في الحكم الظاهري مساوق للقطع بعدم فعليته.

٤ ـ يترتّب على طريقية السيّد الشهيد أنّ الأحكام الظاهرية على قسمين: أحكام ظاهرية عرضية، وأحكام ظاهرية طولية، ومثال الثاني جريان الاطلاق في مدلول «**رفع ما لا يعلمون**» عند الشكّ في شمول الحديث للشبهة الوجوبية والتحريمية معاً، فإنّه شكّ في الحكم الظاهري نفسه. وهذا لا يتمّ إلاّ إذا كان الحكم الظاهري المشكوك تامّ الفعلية؛ وذلك لا ينسجم إلاّ على طريقية السيد الشهيد؛ لأنّ الشكّ في الحكم الظاهري عند المشهور مساوق للقطع بعدم الفعلية، كما تقدّم.

٥ ـ بناءً على الفرق المتقدّم فإنّ الأحكام الظاهرية العرضية إذا ثبت أحدها واقعاً أو ظاهراً فسيكون نافياً للآخر الذي في عرضه بالملازمة العقلية.

أمّا في الأحكام الظاهرية الطولية فإنّ ثبوت أحدها لا ينفي ثبوت الآخر الذي في طوله، لكنّ المشهور لم يفصّل في ذلك بين الأحكام العرضية والطولية، إذ ذهبوا إلى أنّ ثبوت أحد الحكمين الظاهرين لا ينفي ثبوت الآخر مطلقاً.

شبهة وجواب

لو فرض أنّ هناك حكمين ظاهريين طوليين لكنّهما متنافيان، فمن المعقول أن يكون الحكم الظاهري الأوّل ترخيصياً والثاني الذي في طوله إلزامياً، من هنا يثار الإشكال التالي:

في فرض الشبهة التحريمية إمّا أن تثبت أهميّة الحرمة فيجب الاحتياط، أو تثبت أهمية الإباحة فتجب البراءة، فكيف يعقل تحقّق البراءة بلحاظ الثاني والاحتياط بلحاظ الأوّل عند المولى؟

الجواب: بما أنّ موضوع الحكم الظاهري الأوّل هو الشكّ في الواقع وموضوع الثاني هو الشكّ في الحكم الظاهري الأوّل، فمن الممكن بمقتضى التزاحم الحفظي اختلاف أهميّة الملاكات الواقعية بلحاظ كلا المرتبتين، فبلحاظ الشكّ الأوّل يوجد عند المولى حكم ظاهريّ يختلف عن الحكم الظاهري بلحاظ الشكّ الثاني.

وبناءً على تفسير الأُستاذ الشهيد الصدر يمكن إقامة الدليل على عدم حجّية مشكوك الحجّية فضلاً عن الحكم بعدم حجّيته.

قال قدّس سرّه: «إنّ الشكّ في حجّية أمارة مرجعه إلى احتمال حكم ظاهريّ، فتارةً يفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم ظاهريّ مخالف كما إذا لاحظنا دليل البراءة في مورد قيام ما يشكّ في حجّيته على حكم إلزاميّ، وأُخرى نفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم واقعيّ على خلاف مؤدّى الأمارة المشكوكة.

أمّا في الحالة الأُولى: فإن كان الدليل على البراءة قطعياً فهو دليل

قطعيّ على عدم حجّية تلك الأمارة، وإن كان ظنّياً معتبراً كما لو تمسّكنا بإطلاق دليل البراءة فهو حجّة على البراءة، وبالتالي دليل على عدم جعل الحجّية لتلك الأمارة في عرض البراءة حيث إنّهما متنافيان بناءً على مسلكنا مطلقاً وعلى مسلك القوم في خصوص حال الوصول؛ فيدلّ على عدم إطلاق حجّية تلك الأمارة المشكوكة لمن وصلت إليه البراءة لا أكثر».

فإن قيل: يمكن جريان الاستدلال المذكور في حال كان الدليل على الحكم الظاهري أمارة، أمّا إذا كان أصلاً فليس كذلك، إذ هو لازم عقليّ، وعدم حجّيته في الأصول العملية غنيّة عن البيان.

كان الجواب: إنّ نفي حجية الحكم الظاهري المشكوك لا يستند إلى الأصل العملي نفسه بل إلى دليل الأصل العملي الذي هو أمارة، فتكون مثبتاته حجّة على القاعدة.

وأمّا الحالة الثانية: فإن كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً فلا موضوع للحجّية، وإن كان تعبّدياً كإطلاق أو عموم، تمسّكنا به لإثبات مؤدّاه؛ حيث إنّ الإطلاق حجّة ما لم تثبت حجّة أقوى على خلافه، إلاّ أنّ هذا الإطلاق لا ينفي لنا جعل الحجّية كما كان في الحالة الأولى لأنّ مفاده الحكم الواقعي وهو لا ينفي جعل حكم ظاهريّ عند الشكّ فيه، وأمّا حجّية الإطلاق فهي حكم ظاهريّ في طول ذلك الحكم الظاهري وفرع عدم وصوله»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

٢. الاستناد للنصوص

ذكر هذا الوجه الشيخ الأنصاري في «الرسائل». والفرق بينه وبين سابقه أنّ الوجه الأوّل أقرب إلى أن يكون دليلاً عقلياً مستنبطاً، أمّا هذا الوجه فهو نقليّ يستند إلى النصوص القرآنية والروائية الناهية عن العمل بالظنّ ـ بالمعنى الأُصولي ـ كقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[٢]، وقول رسوله صلى الله عليه وآله: «**من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح**»[٣]، وقوله عليه السلام: «**رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم**»[٤]، عندما كان عليه السلام بصدد تعداد القضاة من أهل النار.

وتقريب الاستدلال بالنصوص المذكورة أنّها عامّة تشمل كلّ ظنّ سواء كان شكّاً أو لا، وتنهى عن العمل به والاستناد إليه، نعم مع قيام دليل على حجّية ظنّ ما كالظهور وخبر الثقة نرفع اليد عن هذا العموم، وأمّا مشكوك الحجّية فهو ليس بحجّة لأنّه يفضي إلى الشكّ في التخصيص الزائد وهو منفيّ[٥].

إلاّ أنّ المحقّق النائيني أشكل على ذلك بعدم إمكان التمسّك بالعامّ

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف الفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت١١٠٤هـ)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ ج٢٧، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٣.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٦.

(٥) **فرائد الأُصول**، مصدر سابق: ج١ ص٩٢.

لنفي التخصيص الزائد لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لنفس العامّ لا لمخصّص العامّ، فإنّ مشكوك الحجّية لم يحرز أنّه ظنٌّ فلا يجوز إتّباعه، أو علم فيجوز اتّباعه والاستناد إليه، وعليه لا يكون مصداقاً متيقّناً لموضوع النصوص والآيات الذي هو الظنّ فلا تكون شاملة له[١] لأنّ نسبة أدلّة الحجية إلى الآيات المباركة هي نسبة الحاكم إلى المحكوم، ومعه لايكون موضوع الآيات محرزاً قبل أدلّة الحجية.

وأجاب السيّد الخوئي عن ذلك بنقضين وحلّ.

النقض الأوّل: أنّه على ذلك لا يمكن التمسّك بعمومات أدلّة الأُصول العملية عند احتمال وجود حجّة على خلافها، سواء كان احتمال وجود الحجّة من قبيل الشبهات الحكمية أو الموضوعية. فلو أخبر العدل الواحد برؤية المطر على ما كان معلوم النجاسة لم يجز التمسّك باستصحاب بقاء نجاسته، لاحتمال أن يكون خبر الواحد حجّة في الموضوعات، كما أنّه عليه لو احتملنا قيام حجّة واقعاً على ثبوت حكم إلزاميّ في موارد الشبهة البدوية لا يمكننا إجراء البراءة، وذلك واضح البطلان[٢].

وأورد الأُستاذ الشهيد على ذلك بإمكان التخلّص عن النقض بالتمسّك بالاستصحاب الموضوعي إمّا بنحو العدم الأزليّ أو بنحو عدم ما قبل الشريعة والذي ينقّح به عدم الحجّة وبالتالي موضوع الأصل العملي، وهذا العلاج وإن كان قد يقترح في المقام إلاّ أنّه صيغة مستقلّة بنفسها كافية لإثبات عدم الحجّية ولو لم تكن أدلّة النهي عن الظنّ

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٢ ص٨٧.

(٢) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٤.

ثابتة[١].

النقض الثاني: لو لم يمكن التمسّك بالآيات عند الشكّ في حجّية شيء لكان صدورها بكثرتها لغواً محضاً، فإنّ من الواضح خروج ما يقطع بحجّيتها من مورد العمومات، ولا فائدة في اختصاصها بما يقطع بعدم حجّيتها، فإذا لم تشمل مشكوك الحجّية كان صدورها لغواً[١].

وأورد عليه الأستاذ الشهيد أيضاً بأنّ القطع بعدم الحجّية الذي هو الحالة الثانية ليس إلاّ أحد النتائج المترتّبة على التمسّك بالآيات المذكورة، فتكون الأدلّة بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجّية في جملة من الموارد، فلا يكون جعلها لغواً[٢].

أمّا الحلّ: فإنّ النسبة بين أدلّة الحجّية وإطلاق الآيات المباركة ليست نسبة العامّ والخاصّ، بل نسبة الحاكم إلى المحكوم كما أفاده النائيني قدّس سرّه ولكن بالرغم من ذلك فالتمسّك بالآيات ليس من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، إذ تقدّم في البيانات المذكورة في الوجه الأوّل أنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم فعليتها، ومعه يتحقّق موضوع ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[٣] وأمثالها[٤]. أي يتحقّق القطع بعدم فعلية الحكم الظاهري ويقع حينئذ موضوعاً للآية الكريمة.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الشكّ في الحجّية كاف للقطع بعدم فعليتها، ونعني بالفعلية خصوص المنجّزية والمعذّرية، والفعلية بهذا

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**: ج٤ ص٢٢٦.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) **مصباح الأُصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١١٥.

المعنى متوقّفة على الوصول لا محالة، لكن الكلام ليس في المنجّزية والمعذّرية بل في أنّ الشارع جعل الظنّ المخصوص علماً أم لم يجعله؟ أي الشكّ في جعل العلمية وتتميم الكشف وهو غير متوقّف على الوصول، فالمراد من الفعلية في كلام النائيني قدّس سرّه جعل الطريقية والعلمية، وعليه لا يكون الشكّ في الحجّية كافياً للقطع بعدم فعليتها حسب المعنى المذكور، فلو أُريد التمسّك لإثبات ذلك بالآيات المباركة لكان من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

والصحيح أن يقال: ثمّة خلط بين عدم الفعلية بمعنى المنجّزية والمعذّرية وعدم الفعلية بمعنى الطريقية والعلمية، والذي ثبت سابقاً هو عدم الفعلية بالمعنى الأوّل، والذي ينفعنا في المقام لدفع إشكال الشبهة المصداقية هو الثاني وهو غير ثابت، فيعود الإشكال.

المختار في مناقشة كلام النائيني

أوّلاً: لابدّ من الوقوف على حقيقة الحكومة، فهناك بحث ثبوتيّ في رجوع الحكومة هل هو إلى التخصيص حقيقة وروحاً أم إلى الورود؟

فحقيقة التخصيص هو التصرّف في المحمول مباشرة، والحكومة هي التصرّف في المحمول لكن بلسان رفع الموضوع، وعليه فهي ترجع إلى التخصيص، ومع الشكّ في الحاكم يكون المرجع إطلاق المحكوم لأنّه من الشكّ في التخصيص بحسب روحه.

نعم لو قلنا برجوع الحكومة إلى الورود لكان إشكال النائيني على الأنصاري قدّس سرّه تامّاً. إلاّ أنّا ذكرنا في مناقشة الوجه الفنّي لرجوع الحكومة إلى الورود، أنّ من حقّ الشارع توسيع دائرة العلم بأحكامه لا

آثار العلم بها، فعندما يقول المولى: «إنّ كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم»، لابدّ من الأخذ بنظر الاعتبار أنّ للعلم فردين: علماً وجدانيّاً، وعلماً باعتبار من الشارع، وعليه لا يمكن التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1] لنفي علمية الحجّية المشكوكة مع فرض وجود أمارة مشكوكة الحجّية. هذا من حيث التحليل والثبوت. أمّا من حيث الإثبات فلا مجال لرجوع الحكومة إلى الورود حتّى بناءً على مسلك جعل الطريقية والكاشفية بالرغم من إمكان ذلك ثبوتاً؛ لعدم كفاية الأدلّة لإثباته، واختلاف الآثار لا يجدي شيئاً في المقام، إذ إنّ تحليل العلم إلى قسمين بحاجة إلى مؤونة وهي مفقودة[2].

ثانياً: «إنّ النواهي المذكورة ليست تكليفية بل هي إرشاد إلى عدم حجّية الظنّ فيكون في عرض دليل الحجّية نافياً للحجّية والعلمية والطريقية عن الظنّ بحيث لو ثبتت الحجّية في مورد كان دليلها مخصّصاً لإطلاق النفي المذكور. وهذا الجواب تامّ حتّى على القول بالحكومة الميرزائية بالمعنى الذي يرجع إلى الورود؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة المذكورة حينئذ الإخبار عن عدم اعتبار الظنّ علماً بذلك المعنى؛ إذ لا موجب لحمل الحجّية المنفيّة في هذه الآيات على مطلق الحجّية والمنجّزية والمعذّرية لا خصوص العلمية والطريقية، مع أنّ الموضوع فيها الظنّ الذي هو نفس موضوع الحجّية في أدلّتها والذي فيه كشف ناقص، خصوصاً وقد ورد التعبير في الآية بأنّه لا يغني عن الحقّ شيئاً،

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٦.

الذي هو نفي الكاشفية والطريقية»[١].

استناداً لذلك يظهر تمامية الاستدلال بهذه النواهي القرآنية وأنّها أدلّة اجتهادية على عدم حجّية الظنّ حيث نهت عن اتّباعه وأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، وما ثبتت حجّيته من الأمارات يكون بمثابة تقييد لإطلاق هذه النواهي.

شبهات وردود

أُثيرت على الاستدلال المذكور مجموعة من الإشكالات التي تعترض على التمسّك بالآيات الكريمة لإثبات عدم حجّية مشكوك الحجّية؛ منها:

١ ـ إنّ القدر المتيقّن من الآيات المذكورة هو النهي عن العمل بالظنّ على مستوى أُصول الدين والعقائد، ومعه لا إطلاق لها ليشمل مشكوك الحجّية في الفروع.

وجوابه: إنّ القدر المتيقّن ـ سواء كان مستفاداً من داخل الآية أو من خارجها ـ لا يمنع من انعقاد مقدّمات الحكمة والتمسّك بالإطلاق.

٢ ـ إنّ الظاهر من النواهي المذكورة اختصاصها بأُصول الدين وورودها فيها ولا علاقة لها بالفروع وأُصول الفقه.

وجوابه: إنّ مجرّد السياق لا يقتضي تخصيص مفاد النهي العامّ فيها، فالمورد لا يخصّص الوارد.

---

(١) المصدر السابق: ص٢٢٧.

تحليل الآيات المباركة

الصحيح وفقاً للمنهج العلمي ـ وبغضّ النظر عن الإشكالات المتقدّمة ـ أن نرجع إلى الآيات الكريمة نفسها ونقف على حقيقة المراد من النهي عن العمل بالظنّ، هل هو إرشاد إلى عدم الحجّية أم إلى أمر آخر؟ وبهذا الصدد يتّضح المراد من خلال النقاط الآتية:

١ ـ لسان الآيات المباركة ليس هو لسان قبول الحجّية وعدم قبولها، بل لسان استنكار واستقباح العمل بالظنّ وأنّه لا ينبغي الاستناد إليه.

٢ ـ لسان الآيات المباركة آبٍ عن التخصيص، كما يرشد إليه قول الله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]؛ إذ لا يمكن القول أنّهم يخرصون إلاّ في مورد الحجيّة فإنّ لهم أن يخرصوا!! فهو سنخ لسان لا يقبل التخصيص.

٣ ـ إنّ قوله تعالى: ﴿لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2] يفيد مطلوبية الوصول إلى الحقّ، وطريق الظنّ لا يفي بذلك، ومن الواضح أنّ الوصول لا يراد منه الوصول في كلّ المجالات والأحوال، بل المراد هو الوصول إلى الحقّ في أُصول الدين والاعتقاديات، أمّا الفرعيات فليس الأمر فيها كذلك، وعليه فهي لا تشمل مسألة الحجّية في أُصول الفقه.

٤ ـ هناك قرينة سياقية هي أنّ الآيات المذكورة واردة في مقام المحاججة مع الكفّار والملحدين، والدليل ـ دائماً ـ نصّ في مورده ظاهر في غيره، ولا ريب أنّ التحاجج مع الكفّار لا يمكن قيامه على اعتماد حجّية خبر الثقة وأمثالها من الأمارات، بل تقوم المحاجّة على

---

(١) الزخرف: ٢٠.

(٢) يونس: ٣٦.

أُصول مشتركة وقواعد عقلية مرضيّة عند الطرفين.

في ضوء مجموع هذه القرائن يتّضح أنّ الآيات المباركة ليست بصدد بيان أحكام الحجّية الأُصولية، بل إمّا أن تكون مختصّة بأصول الدين بقرينة الاستنكار والاستقباح والمحاججة مع الكافرين أو تكون إرشاداً إلى الحكم العقلي الحاكم بأنّ ما يصحّ الاعتماد عليه هو القطع والعلم دون الظنّ والشكّ.

٣. استفادة النهي عن العمل بغير علم

وهذا الوجه ذكره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه أيضاً، ويختلف هذا الوجه عن سابقه بأنّ الاستدلال هناك كان من خلال الاستناد إلى الحكم الإرشاديّ على عدم حجّية مشكوك الحجّية، أمّا في المقام فليس كذلك، بل من جهة استفادة النهي التكليفي عن العمل بغير علم من خلال التمسّك بما دلّ على حرمة الإسناد إلى الدين والإفتاء بلا علم، من مثل قوله تعالى:

﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

ومن الروايات ما عن أبي جعفر عليه السلام: «**من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من**

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) يونس:٦٨.

عمل بفتياه»[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنّة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو النار، ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنّة** »[٢].

وفرق هذا الصنف من الأدلّة عمّا تقدّم أنّها تدلّ على حرمة ذاتية نفسية في إسناد ما لم يعلم إلى الله تعالى، وليست ناظرة بمدلولها المطابقي إلى العمل والاتّباع لتكون إرشاداً إلى عدم الحجّية، فاستفادة عدم الحجّية منها مبنيّة على ثبوت الملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّية؛ إذ لو كان حجّة لجاز الإسناد أيضاً»[٣].

وقد ذكر الأُستاذ الشهيد أنّ تمامية هذا الوجه تتوقّف على إثبات أُمور ثلاثة:

أ . إثبات الملازمة بين جواز الإسناد والحجّية

فإنّ جواز الإسناد حكم فقهيّ فرعيّ والحجّية حكم أصوليّ، والمطلوب إثبات عدم الجعل الوضعي للحجية من خلال الحرمة التكليفية الثابتة للإسناد بغير علم. وما لم تثبت الملازمة بينهما لا يمكن الاستدلال على المطلوب؛ إذ يمكن أن يثبت حرمة الإسناد مع ثبوت الحجية واقعاً، ثم لابدّ أن يثبت أيضاً أنّ جواز الإسناد لازم مساوٍ لجعل الحجّية، وإلاّ فإنّ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ، كما لا يخفى.

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧، ص٢٠ الحديث١.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧، ص٢٢ الحديث٦.

(٣) **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٨.

«والصحيح أنّ كون جواز الإسناد من شؤون الحجّية فرع مسألة قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وعدمه فإنّه لو قيل بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فنفي جواز الإسناد يكون نفياً للحجّية لا محالة وإلاّ فيكون جواز الإسناد لازماً أخصّ فلا يدلّ نفيه على نفي ملزومه، بل حتّى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي فليس ذلك إلاّ باعتبار الملازمة بحيث يكون نفي هذا الأثر وثبوت حرمة الإسناد ملازماً لنفي قيامها مقام القطع الطريقي الذي هو الحجّية المبحوث عنها في المقام، فالصحيح أنّ مجرّد حرمة الإسناد في مورد الأمارة المشكوكة لا تكفي لإثبات عدم الحجّية ما لم تضمّ عناية زائدة ولو عرفاً وهي أنّ حرمة الإسناد في الآية إنّما هي بلحاظ عدم الحجّية.

ب. جواز الإسناد من لوازم الحجّية بوجودها الواقعي أم بوجودها العلمي؟

ومع التنزّل والقول بالملازمة لابدّ من معرفة أنّ اللازم المذكور لازم مساوٍ أو أخصّ؟ إذ المفيد في المقام هو ثبوت اللازم المساوي.

وبالرجوع إلى الأدلّة التي دلّت على حرمه الإسناد بغير علم، نجد أنّ الحجّة التي تكون ملزوماً لجواز الإسناد والإفتاء هي الحجّة بوجودها الواصل، كما في قوله عليه السلام: «**رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار**».

فلو قيل أنّه من لوازمها بوجودها الواقعي تمّ الاستدلال وإلاّ لم يتمّ لأنّنا عالمون حينئذ بحرمة الإسناد على كلّ حال سواء كانت الأمارة المشكوكة حجّة أو لا. ولا ريب أنّ الحجّة التي تكون ملزوماً لجواز الإسناد والإفتاء هي الحجّة بوجودها الواصل، وعليه لا يكون عدم جواز الإسناد ملازماً لعدم الحجّية واقعاً، بل يكون لازماً أخصّ، وبالتالي لا يتمّ

الاستدلال المذكور.

ج. توقّف الاستدلال على عدم لزوم التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية

حيث أشكل المحقّق النائيني سابقاً بأنّ الحجّة المشكوكة لابدّ من ثبوت عدم كونها علماً قبل مجيء الآيات الكريمة، إذ الآيات تنهى عن العمل بغير علم، فيكون عدم العلم موضوعاً لها، وواضح أنّ القضايا لا تثبت موضوعاتها، وبذلك يكون التمسّك بها لإثبات عدم الحجّية تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

لكن هذا الإشكال تقدّمت مناقشته في الوجه السابق بوجهين، ويأتي الأوّل منهما هنا بعينه دون الثاني، الذي كان يقرّر عدم تحققّ الحكومة بين أدلّة الحجية والآيات الكريمة لأنّ أحدهما في عرض الآخر، وذلك لأنّ أدلّة الحجّية في المقام على فرض تماميتها تكون في طول قوله تعالى: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وكيف كان فقد تحصّل أنّ الآيات الكريمة المذكورة وأمثالها لا تكون دليلاً اجتهادياً على نفي حجّية مشكوك الحجّية.

٤. التمسّك بالدليل الفقاهتي

في هذا الوجه يتمّ التمسّك بالدليل الفقاهتي بعد عدم تمامية الدليل الاجتهادي عقلاً ونقلاً، والدليل الفقاهتي هو الأصل العملي المتمثّل بالاستصحاب، أي استصحاب عدم الحجّية، إمّا بإجرائه بلحاظ أصل جعل الحجّية وتشريعه فيرجع إلى استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشرع، أو بإجرائه بلحاظ المجعول فيرجع إلى استصحاب عدم فعلية

---

(١) يونس: ٦٨.

الحجّية الثابتة ولو قبل تحقّق الموضوع المشكوك في حجّيته بنحو الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وكلاهما ينتج المقصود[١].

وأشكل الشيخ الأنصاري على ذلك بأنّ موضوع جواز الإسناد والاستناد إمّا أن يكون الحجّية بوجودها الواقعي أو بوجودها الواصل، وعلى الثاني فهي غير واصلة حال الشكّ، فينتفي موضوع جواز الإسناد وجداناً، ومعه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب، ضرورة أنّه لو جرى لأثبت ما هو ثابت وجداناً ثبوتاً تعبّدياً، وقد عبّر المحقّق النائيني عن ذلك بأنّه أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، هذا مضافاً إلى لزوم اللغوية حال جريان الاستصحاب المذكور[٢].

وللوقوف على مراد الشيخ في المقام ينبغي أن نعرف أوّلاً أنّ دعوى تحصيل الحاصل أو لزوم اللغوية هل يراد منها نفي جريان الاستصحاب وعدم فائدته بلحاظ الأثر العقلي[٣] أم بلحاظ الأثر الشرعي[٤]؟

وعلى الأوّل فهو غير تامّ نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فللزوم لغوية كلّ حكم شرعي بالتنجيز أو التعذير في حال وجود حكم عقليّ بذلك في المورد نفسه. وهو باطل ضرورة.

وأمّا حلاً: فإنّ ما ثبت بالدليل العقلي شيء، وما يريد إثباته بالدليل الشرعي شيء آخر، بالبيان التالي:

إنّ الثابت بلحاظ الدليل العقلي هو عدم البيان، أي أنّ ملاك عدم

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢٩.

(٢) ينظر **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص٢٠٩.

(٣) الأثر العقلي هو التنجيز والتعذير.

(٤) الأثر الشرعي هو جواز الإسناد والاستناد.

الحجّية ـ عقلاً ـ هو عدم البيان، أمّا ملاكها شرعاً ـ أي الاستصحاب ـ فهو بيان العدم لا عدم البيان. والأوّل غير الثاني، فلا تحصيل للحاصل[١].

نعم، يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب في صورة واحدة، وهي فيما لو بنينا على الصياغة الثانية للوجه الأوّل المتقدّم ـ والتي ذهب إليها الشيخ والمحقّق النائيني ـ من أنّ الشكّ في الحجّية كاف للقطع بعدم فعليتها، ضرورة أنّ فعلية الحجّة متوقّفة على وصولها، ومع عدمه يحصل القطع بعدم الفعلية ولا تصل النوبة إلى إجراء الاستصحاب، وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذهب إليه السيّد الخوئي قدّس سرّه في الدراسات من الجمع بين جريان الاستصحاب والقول بأنّ فعلية الحكم الظاهري متقوّمة بالوصول[٢].

وعلى الثاني ـ وهو كون المراد من لزوم تحصيل الحاصل بلحاظ الأثر الشرعي ـ فإنّ الشيخ الأنصاري يقرّر أنّ موضوع جواز الإسناد والاستناد هو الحجّة بوجودها الواصل، ومع عدم الوصول لا موضوع للجواز فلا يجري الاستصحاب حينئذ[٣].

وقد فهم المحقّق الخراساني من كلام الشيخ أنّه بصدد القول بأنّ جريان الاستصحاب لابدّ له من أثر شرعيّ أوّلاً، وهذا الأثر يتحقّق موضوعه بنفس الشكّ من دون استصحاب عدم الحجّية ثانياً.

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٦، وكذلك **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٢.

(٢) **دراسات في علم الأُصول**: ج٣ ص١٢٣.

(٣) **فرائد الأُصول**، مصدر سابق: ج١ ص٥٠.

إشكالا الخراساني

في ضوء ذلك أشكل الخراساني قدّس سرّه بإشكالين:

الإشكال الأوّل: عدم اشتراط الأثر الشرعي المصحّح للجريان في جميع الاستصحابات، إذ هناك نحوان من الاستصحاب، الأوّل يتوقّف جريانه على الأثر الشرعي، والآخر لا يتوقّف عليه، مثال الأوّل الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كاستصحاب حياة زيد الذي يتوقّف عليه عدم جواز تقسيم تركته، والثاني هو استصحاب الأحكام الشرعية لأنّ نفس المستصحب أثر شرعيّ من غير حاجة إلى أن يكون هناك أثر شرعي وراء الاستصحاب، وفي هذا النحو لا فرق أن يكون الحكم شرعياً فقهياً كالوجوب وعدمه، أو يكون حكماً شرعياً أُصولياً كالحجّية وعدمها.

الإشكال الثاني: مع التسليم بلزوم تحقّق أثر شرعي للاستصحاب وأنّ هذا الأثر هو جواز الإسناد والاستناد، وهو يتحقّق بمجرّد الشكّ من دون حاجة إلى إجراء الاستصحاب ـ كما أفاده الشيخ قدّس سرّه ـ فلنا أن نقول: إنّ الأثر الشرعي المذكور ليس له موضوع واحد، فقد يكون لحكم شرعيّ موضوعان، وفي المقام يمكن القول أنّ الموضوع الأوّل الذي يحقّق عدم جواز الإسناد هو حصول الشكّ، والموضوع الثاني هو العلم بعدم الحجّية الذي يمكن الحصول عليه ولو تعبّداً ببركة جريان الاستصحاب[1].

وأجاب المحقّق النائيني قدّس سرّه عن ذلك: بأنّ الأثر المطلوب تحقّقه في الأُصول العملية ليس مطلق الأثر، بل خصوص المستلزم جرياً عملياً

(١) **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، مصدر سابق: ص٤٣.

من التنجيز أو التعذير، وهذا نابع من فلسفة جعل الأصول العملية، فإنّها وظائف عملية للشاكّ في الحكم الشرعي.

لكن يمكن القول ـ دفاعاً عن الخراساني ـ أنّ هناك أثراً شرعياً حاصلاً من جريان الاستصحاب المذكور وهو التنجيز أو التعذير، لكنّه ليس أثراً مباشراً بل مع الواسطة، ضرورة أنّه لو ثبتت الحجّية لأمارة ما فإنّه يكون منجّزاً أو معذّراً وهو أثر شرعيّ صحيح.

نعم الإشكال متوجّه على ما ذكره صاحب الكفاية من جهة أُخرى هي أنّ استصحاب عدم الحجّية الذي يدّعى جريانه إمّا أن يكون منقّحاً لموضوع الحكم العقلي من التنجيز أو التعذير فيكون الإشكال وارداً عليه، أو يكون منقّحاً لموضوع عدم جواز الإسناد والاستناد الذي هو الحكم الشرعي، والمفروض تحقّق هذا الموضوع بنفس الشكّ في الحجّية من دون الحاجة إلى إجراء الاستصحاب المذكور .

ثمّ أشكل المحقّق النائيني على دعوى وجود موضوعين لحكم شرعيّ واحد من عدم إمكان ذلك في المقام؛ ضرورة أنّ الاستصحاب يثبت موضوع الحكم الشرعي تعبّداً فيكون حكماً ظاهرياً، وأمّا تحقّق الشكّ فهو يثبته وجداناً وواقعاً، فيكون حكماً واقعياً، والحكمان لا يجتمعان في رتبة واحدة لأنّهما طوليان، بل يزداد الإشكال تعقيداً على صاحب الكفاية لذهابه إلى تقديم الاستصحاب على الشكّ، وهو أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل[1].

لكن الصحيح أن يقال إنّ صاحب الكفاية إمّا أن يكون مراده من وجود موضوعين لحكم شخصيّ واحد، أو بوجود موضوعين لحكمين

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٣٠.

اثنين، وعلى الثاني لا يرد كلام النائيني، إذ لا ضير في ثبوت حكمين من خلال موضوعين مختلفين، وعلى الأوّل فالإشكال وارد، إذ مع تحقّق موضوع الحكم الشخصي الواحد لا حاجة إلى تنقيح موضوعه مرّة أُخرى بالاستصحاب.

المبحث الثاني

الظنون الخاصّة

أو الأمارات المعتبرة شرعاً

- الفصل الأوّل: السيرة
- الفصل الثاني: حجّية الظهورّ
- الفصل الثالث: الإجماع
- الفصل الرابع: الشهرة

الفصل الأوّل

السيرة

تمهيد

لاريب في أنّ مسألة حجّية الظواهر هي التي ينبغي أن تتصدّر مباحث الظنون الخاصّة أو الأمارات المعتبرة شرعاً وليس مسألة «السيرة».

إذن فلماذا البحث عن السيرة أوّلاً في المقام؟ خصوصاً وأنّ السيرة ليست من الأمارات التي يكون مفادها الظنّ المعتبر بل هي المستند في اعتبار حجّية الظنّ؟ ومن ثمّ ينبغي بيان السبب الذي أدّى إلى أن تتصدّر هذه المسألة مسائل الظنون الخاصّة مع أنّها ليست منها. ولبيان ذلك نقول:

لايخفى أنّ حجّية الظواهر وخبر الثقة من أهمّ الأمارات المعتبرة شرعاً، بل هما الأساس الذي تتّكئ عليه مسائل الفقه برمّتها، وأنّ الدليل المهمّ الذي تستند إليه حجّية هاتين الأمارتين هي السيرة العقلائية ـ كما سيأتي مفصّلاً ـ . ومن هنا يحتّم علينا السير المنهجي في هذا البحث أن ننقّح أوّلاً مسألة حجّية السيرة العقلائية وبيان النكات العلمية التي تستند إليها دليليّة هذه السيرة. بعبارة أخرى: إنّ السيرة تمثّل أحد العناصر المشتركة في الاستدلال على حجّية الأمارات المعتبرة شرعاً كحجّية الظواهر وأخبار الثقات، ومن ثم لابدّ أن تبحث بشكل مستقلّ.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال بالسيرة لم يكن مقتصراً على المسائل الأصولية بل تعدّى إلى المسائل الفقهيه ليشغل مساحة واسعة من أبحاث

الفقه خصوصاً تلك التي تتعلّق بأبواب المعاملات والتي تستند في كثير من أحكامها إلى التقنين العقلائي.

وهناك مجال آخر كان مشمولاً لظاهرة السيرة في الاستدلالات الفقهية غير باب المعاملات وهو الذي أشار إليه أستاذنا الشهيد قدّس سرّه من أنّ دائرة الاستدلال بالسيرة تتّسع كلّما تقلّصت الأدلّة التي كان يعوّل عليها سابقاً لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية من أمثال الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك، فإنّه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلّة في كثير من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه من الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهيّة المشهورة[1].

ويمكن القول بأنّ هذا المجال الثالث للاستدلال بالسيرة هو السبب الكامن وراء الاهتمام المتزايد ببحث السيرة في الأبحاث الأصولية في العصور المتأخّرة، ذلك أنّ الأحكام المستندة إلى السيرة العقلائية في باب المعاملات من الفقه ليست بالشيء الجديد بل هي موجودة مذ وجد الفقه بعباداته ومعاملاته، فلماذا تزايد الاهتمام ببحث السيرة في العصور المتأخّرة فقط؟

الجواب: إنّ هناك مجموعة كبيرة من القواعد والمسلّمات والأحكام الثابتة التي يتكوّن منها فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام. بعبارة أخرى: إنّ هناك خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها في فقه الإمامية، وقد تسالم العلماء جيلاً بعد جيل على قبولها وحصلت لهم القناعة القطعية بأنّ هذه المسلّمات قد أُخذت من الأصحاب المباشرين للأئمّة عليهم السلام وبالتالي

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٣.

فهي مستندة إلى المعصومين، وأنّ التعدّي على المسلّمات الفقهيّة المذكورة سوف يؤدّي إلى تأسيس فقه جديد. وهو لازم باطل عندهم؛ ضرورة أنّ هذا الفقه الجديد سيكون هادماً لتلك الثوابت والأُطر التي تحكم فقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

تأسيساً على ذلك حصلت حالة وجدانية قبلية عند الفقهاء أوجبت التفكير بأن يقام صرح علم الأصول وإطاره العامّ بنحو تحفظ فيه هذه المسلّمات الفقهية ولا يتحقّق التجاوز عنها بحال. أي: لابدّ أن تكون عملية الاستنباط في فقه مدرسة أهل البيت مقيّدة بحدود هذه الأطر والمسلّمات.

إلاّ أنّ جملة من الأدلّة الصناعية التي كانت تبرّر المسلّمات المذكورة في أصول الفقه نوقش في حجّيتها كالإجماع والشهرة وعمل الأصحاب وإعراضهم، خصوصاً في عصر الوحيد البهبهاني وما بعده، الأمر الذي أدّى إلى رفع الغطاء العلمي عن هذه الأطر والمسلّمات. فكان الحلّ ينحصر في طريقين لا ثالث لهما:

أحدهما: تجاوز هذه المسلّمات وتأسيس فقه جديد يقوم على مسلّمات أخرى يمكن الاستدلال عليها، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به، كما تقدم.

ثانيهما: تأسيس منظومة أصولية قادرة على تغطية هذه المسلّمات من الناحية العلمية، وهذا ما حدث بالفعل من خلال استحداث بحث السيرة.

وممّا يجدر ذكره في المقام أنّ التطوّر الهائل في المباني والأبحاث الأصولية والاختلاف الكبير بين الأعلام في مسائل هذا العلم لا نجد له

ذلك الأثر الواضح والانعكاس الكبير على مستوى علم الفقه، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أنّ المسلّمات الفقهية ظلّت قائمة عند الفقهاء بالرغم من سقوط حججها الأصولية والمناقشة فيها. والسبب في ذلك يرجع إلى الحالة النفسية والوجدانية التي كانت تحكم الفقيه وتمنعه من التجاوز على تلك المسلّمات الفقهية.

وكمثال على ذلك نعرض ما ذكره السيد الخوئي قدّس سرّه حول كيفية غسل الوجه في الوضوء ووجوب البدء من الأعلى.

قال قدّس سرّه: «وجوب البدء بالأعلى على ما هو المعروف بين المتقدّمين والمتأخّرين، وخالفهم في ذلك السيد المرتضى قدّس سرّه وذهب إلى جواز النكس وتبعه الشهيد وصاحب المعالم والشيخ البهائي وابن إدريس وغيرهم قدس الله أسرارهم، واستدلّ على ما ذهب إليه المشهور بوجوه».

ثم يذكر الوجوه الأربعة على وجوب البدء بالأعلى ويناقشها جميعاً، إلى أن يقول: «فالمتحصّل إلى هنا أنّ وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مما لم يقم عليه دليل». فكان عليه بمقتضى الصناعة أن يفتي بعدم الوجوب، لكن عاد في خاتمة البحث ليقول: «فلم يبق إلاّ تسالم الفقهاء الأقدمين وسيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام حيث جرت على غسل وجوههم من الأعلى إلى الأسفل، فإنّ المتقدمين متسالمون على وجوب ذلك، ولم يخالفهم إلاّ السيد المرتضى كما أنّ أصحاب الأئمّة لم ينقل عنهم خلاف ذلك، فلو لم يكن هذا على وجه الإلزام والوجوب لظهر وشاع، فنطمئنّ من عدم ظهور ذلك بأنّ الغسل من الأعلى إلى الأسفل أمر واجب لا محالة.

وعلى الجملة إنّ التسالم بين الفقهاء قدّس الله أسرارهم إن تمّ وثبتت سيرة أصحابهم عليهم السلام فهو، وإلاّ فللمناقشة في وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مجال واسع، غير أنّ النفس مطمئنّة من سيرتهم وتسالم فقهائنا الأقدمين على وجوبه»[1].

وهذا من النصوص الصريحة على استحكام الحالة النفسية والاطمئنان الوجداني على بعض المسلّمات الفقهية عند الفقهاء بالنحو الذي لا يمكن تجاوزه حتى مع عدم قيام الدليل الصناعي والعلمي على المسألة.

في هذا المجال يقرّر الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ هناك حالة نفسية عند كثير من الفقهاء تمنعهم عن إعمال مرّ الصناعة في مقام استنباط الحكم الشرعي في كثير من الموارد، ولعلّ هذه الحالة النفسية هي السبب للتفتيش عن أساليب استدلالية تلائم تلك الحالة النفسية، كدعوى حجّية الشهرة والإجماع المنقول، وانجبار الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل قد جاء في كلمات الشيخ رحمه الله ما هو أشدّ من ذلك حيث يقول في بعض الروايات الصحيحة: إنّه لا يمكن الأخذ بها لكونها على خلاف القواعد وموجبة لتخصيصها، فلا يؤخذ بها ما لم تعتضد بعمل المشهور، ولعلّ من القواعد التي اصطنعت على هذا الأساس هي مسألة السيرة والارتكاز، ولذلك كلّما بطلت تلك القوانين السابقة في

---

(١) **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، تقريراً لأبحاث الأستاذ آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدّس سرّه. تأليف سماحة آية الله الشهيد ميرزا علي الغروي قدّس سرّه، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدّس سرّه، ط٢، ٢٠٠٥م، ج٥ ص٥٧.

أذهانهم توسّعوا في هذا القانون كي يفي بتلك الحالة النفسية ويقوم مقام تلك القوانين، ففي كل مورد منعتهم حالة التحرّج عن الإفتاء فيه بمرّ الصناعة ولا يمكنهم التمسّك بمثل الإجماعات المنقولة يتمسّكون بأذيال السيرة والارتكاز»[1].

لكن يبقى السؤال عن سبب حصول هذه الحالة النفسية والتحرّج عن الإفتاء وفقاً للاستدلال الصناعي، وفي هذا المجال يمكن ذكر عاملين:

العامل الأوّل: حصول الاطمئنان الشخصي عند الفقيه ببطلان الحكم الشرعي الناشئ من إعمال القواعد والقوانين الصناعية في الاستدلال، وحيث إنّ الاطمئنان الشخصي يتعذّر نقله تكويناً إلى الآخرين، فيبحث الفقيه حينئذ عن دليل علميّ قادر على إثبات الحكم المطمئنّ به إلى الآخرين.

العامل الثاني: إنّ الفقيه الذي يتحقّق عنده الشكّ في الحكم الشرعي بمقتضى إعمال القواعد الصناعية يرى أنّ شكّه على خلاف العادة والعرف؛ لوجود مقتضيات الاطمئنان المخالفة للشكّ المذكور في نفسه، وبالتالي يتعذّر عليه ترتيب آثار الشكّ من خلال الرجوع إلى القواعد المؤمّنة والأمارات والأصول العقلية والنقلية، ومن جهة أخرى لا يستطيع ترتيب آثار اليقين والإفتاء بذلك الحكم.

فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يستقّل بها العقل إلاّ عند عدم تمامية البيان بحسب مقتضى الطبع والعادة، دون ما إذا كان البيان تامّاً بحسبهما، مع بقاء الفقيه شاكّاً في الحكم لوسوسة أو لنزوع خاصّ

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٣١.

للتشكيك.

أمّا القواعد النقلية بالبراءة الشرعية وغيرها والتي تجري في مورد الشكّ فهي منصرفة عن مثل هذا النوع من الشكّ.

وأمّا سبب عدم ترتيب آثار اليقين فهو أنّ انصراف عنوان الشكّ عن الشكّ في الحالة المذكورة، لا يوجب كون هذا الشاكّ متيقّناً بالحكم لكي يفتي به. وكلا هذين العاملين صحيح بعد الفراغ عن تحققّ هذا النوع من الاطمئنان واقعاً.

استناداً لذلك حاول العلماء في العصور المتأخّرة التماس الدليل على صحّة هذه المسلّمات والقواعد من خلال التعمّق في بحث السيرة وبسط الكلام في هذه المسألة المحورية في علم الأصول. في ضوء هذا الدور الواسع الذي تضطلع به السيرة في مجمل الأبحاث الأصولية والفقهية يكون من الصحيح منهجياً حينئذ أن تفرد هذه المسألة ببحث مستقلّ يتمّ من خلاله بيان الأدلّة التي تستند إليها والوقوف على أبعادها بشكل واضح.

المراد بالسيرة

لم يُعَنْوَن هذا البحث في كلمات الأصوليّين بنحو مستقلّ ولم يتمّ التطرّق إليه بصورة مفصّلة، فما المقصود بالسيرة؟ أنقصد به السلوك الخارجي الذي يستقرّ عليه العقلاء في شؤون حياتهم كالملك الناشئ من الحيازة، أم المقصود هو خصوص ذلك الارتكاز المركوز عند العقلاء والذي يستند إليه عملهم خارجاً لا أنّه نفس السلوك الخارجي؟

أجاب أستاذنا الشهيد قدّس سرّه عن ذلك بأنّ المراد بالسيرة ما هو أعمّ

من السلوك الخارجي، فهي تشمل المرتكزات العقلائية وإن لم يصدر من العقلاء بالفعل سلوك خارجيّ مطابق لها؛ لعدم تحقّق موضوعها بعد[١].

ومن الواضح أنّ الارتكاز العقلائي أوسع دائرة من السلوك الخارجي، لأنّ الأخير سيكون محكوماً بالظروف الزمانية والمكانية بالضرورة. وعليه فإنّ الإمضاء لو انصبّ على الارتكاز فإنّ الارتكاز لا يختلف عليه العقلاء وإن اختلفت ظروفهم الزمانية والمكانية.

وكيف كان فالبحث حول السيرة يقع في عدّة جهات:

الأولى: أقسام السيرة.

الثانية: كيفية الاستدلال بالسيرة المتشرعية.

الثالثة: مقدار ما يثبت بالسيرة المتشرعية.

الرابعة: مقدار مفاد إمضاء السيرة العقلائية.

الخامسة: الفوارق بين السيرة المتشرعية والعقلائية.

(١) أقسام السيرة

تنقسم السيرة بالمعنى الأعمّ إلى قسمين رئيسيين:

أ ـ السيرة العقلائية.

ب ـ السيرة المتشرّعية.

• وتنقسم السيرة المتشرّعية بدورها إلى قسمين أيضاً:

١. السيرة المتشرّعية المتمحّضة في أنّها ناشئة من الشرع كالإخفات في الظهرين والجهر في الصبح والعشائين، فإنّه لا منشأ متصوّر لهذه

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٣.

السيرة إلاّ الشارع، فهي ثابتة لهم بما هم متشرّعة.

٢. السيرة المتشرّعية التي تكون إمّا معلولة للسيرة العقلائية أو يحتمل رجوعها إليها كعمل المتشرّعة بالظواهر.

• أمّا السيرة العقلائية فيمكن أن يتصوّر لها ثلاثة أبواب استناداً إلى ما هو الموجود من الظواهر التي تحكم حياة العقلاء، والتي يمكن تلخيصها بالتالي:

١. باب المعاملات، فإنّه من المعلوم أنّ العقلاء لهم سير وعادات تحكم جميع شؤون معاملاتهم وقد استقرّ سلوكهم على هذه السير، كاشتراط سلامة المبيع وعدم وجود الغبن الفاحش بين الثمن والمثمن.

٢. باب علاقات الموالي بالعبيد، فللعقلاء في ذلك سير مخصوصة ثبت عليها سلوكهم واستقرّت عليها حياتهم كمعذورية المأمور في حال جهله بالأمر عند المخالفة.

٣. باب الأغراض التكوينيّة وهو الذي يتمثّل في الرجوع إلى أهل الخبرة وذوي الاختصاص في الأغراض التكوينيّه عند العقلاء كرجوع المريض إلى الطبيب والجاهل إلى العالم وغيرها.

ومصطلح السيرة العقلائية شامل لجميع الأبواب الثلاثة المذكورة.

أقسام السيرة العقلائية

السيرة العقلائية تارةً تكون منقّحة لموضوع حكم شرعيّ وأخرى مشرّعة للحكم، والأولى تارةً تنقّح موضوع حكم شرعيّ فقهيّ وأخرى موضوع حكم شرعيّ أصوليّ، والتي تنقّح موضوع الحكم الفقهي تارةً تكون موجدة لفرد من الموضوع ومحقّقة إيّاه ثبوتاً، وأخرى تكون

كاشفة عنه إثباتاً. هذا ما يمكن تصوّره من أقسام السيرة العقلائية، والتي ينبغي الوقوف عند كلّ قسم منها. فنقول:

القسم الأوّل: السيرة التي تنقّح موضوع حكم شرعي فقهي

وهي: إمّا محقّقة لفرد من الموضوع أو كاشفة عن فرد منه، ومثال النحو الأوّل وجوب النفقة على الزوج بالاستناد إلى دليل إمساك الزوجة بمعروف، فإنّ الشارع لم يحدّد وفقاً لهذا الدليل نوعاً خاصّاً من النفقة، بل قال إنّ الإمساك لابدّ أن يكون بمعروف، والمعروف من العرف وهو الأمر الذي استقرّت عليه سيرة العقلاء واستساغه سلوكهم في الإنفاق على الزوجة. فلو اقتضت السيرة والتعارف على أن تكون نفقة الزوجة في هذا الوقت مثلاً بنحو يختلف في ناحية الكمال عمّا كان عليه حال النفقة في الأزمان الماضية من تاريخ البشرية، بحيث يصبح حدّ النفقة في الماضي غير مستساغ في نظر العرف والعقلاء في الوقت الحاضر نتيجة لاختلاف الظروف المعاشية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية من زمن إلى آخر، فحينئذ سيتوسّع صدق عنوان النفقة بمعروف عمّا كان عليه سابقاً عند العقلاء، وبذلك يكون الواجب من النفقة هو هذه المرتبة الجديدة لا ما كان ثابتاً في السابق، ومن ثمّ تكون السيرة العقلائية قد تدخّلت في تنقيح موضوع الحكم الشرعي الذي هو وجوب النفقة على الزوج ثبوتاً.

وأمّا النحو الثاني فهو ما يكون كاشفاً عن وجود فرد لموضوع الحكم الشرعي. ومثاله: إذا دلّ الدليل على أنّ المؤمنين عند شروطهم، فتارة يحدّد المتعاقدان الشروط التي يريدانها في العقد، وأخرى لا يحدّدانها بل يكتفيان بما هو المتعارف في العقود عند العقلاء في اشتراط سلامة

العوضين وعدم وجود الغبن الفاحش بينهما وغيرهما، فإنّ مقتضى حال كلّ إنسان على أنّه يمشي بحسب المقاصد العقلائية فإنّه أيضاً لا يرضى بفوات سلامة أحد العوضين وغيرها من الشروط وإن لم يذكرها في العقد تصريحاً، فتكون هذه السيرة كاشفاً نوعياً عن هذه الشروط الضمنية وأمثالها. ومن هنا ذهب جملة من المحقّقين في باب الخيارات إلى إرجاع خياري العيب والغبن إلى خيار تخلّف الشرط.

ويشترك هذان النحوان من السيرة في أمر ويفترقان في آخر. أمّا اشتراكهما فهو إمكان الاستناد إلى هذه السيرة في ظرف الاستناد سواء وجدت في ظرف صدور النصّ الشرعي أو لم تكن موجودة، بل قد يكون الموجود في ظرف الصدور على خلافها، فهذا القسم من السيرة لا يشترط فيها المعاصرة للمعصوم.

وأمّا الافتراق «فإنّه لو شذّ إنسان عن السيرة وخرج عن مقتضاها فلن يؤثّر ذلك في النحو الأوّل بل يبقى الحكم ثابتاً في حقّه أيضاً؛ لأنّ انعقاد سيرة العقلاء من دونه قد أوجد فرداً حقيقيّاً من الموضوع، فلا أثر لمخالفته، وهذا بخلاف النحو الثاني الذي كان دور السيرة مجرّد الكشف عن قصده وشرطه، فلو نصّ على مخالفته لهم في مورد معيّن كان ذلك رافعاً للحكم؛ لكشفه عن عدم المنكشف بالسيرة في ذلك المورد والذي هو موضوع الحكم ثبوتاً. فهذا الفرق يؤثّر في كيفيّة استنباط الفقيه الحكم على أساس كلّ من النحوين»[1].

بناءً على ذلك لا تكون هذه السيرة ـ بكلا نحويها ـ بحاجة إلى التماس دليل عليها، لأنّها تنقّح موضوع الحكم الشرعي تنقيحاً حقيقيّاً

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٥.

ثبوتاً أو إثباتاً، ومن هنا قلنا أنّ الاستناد إليها في عملية الاستنباط لا يتوقّف على إثبات معاصرتها لزمن صدور النصّ والتشريع.

القسم الثاني: السيرة التي تنقّح موضوع الحكم الشرعي الأصولي

أي: المنقّحة لظهور الدليل. «وهذا يدخل تحته إعمال المناسبات العرفية والمرتكزات الاجتماعية المرتبطة بفهم النصّ؛ إذ سيأتي في بحث الظواهر أنّ المرتكزات العرفية والعقلائيه تتدخّل أيضاً في تكوين الظهور وأنّها تعتبر بمثابة القرائن اللبيّة المتّصلة بالكلام التي تتصرّف وتحدّد من ظهور اللفظ والمراد منه توسعةً أو تضييقاً»[1] خصوصاً وأنّ الروايات والنصوص الدالّة على الأحكام قد صدرت في أجواء خاصّة ذات ظروف اجتماعية وعقلائية مختلفة مع الأخذ بنظر الاعتبار الفاصل الزماني الكبير بيننا وبين عصر النصّ.

كما في مسألة الخمس في الغنيمة، فإنّ الغنيمة من الناحية اللغوية تشمل الغنيمة الشخصية كالأرباح الحاصلة من التجارة والغنيمة العامّة المرتبطة بجهة لا بشخص، كالأراضي الخراجية فإنّها غنيمة للمسلمين عامّة لا لشخص معيّن. لكن لا ريب بعدم شمول دليل وجوب الخمس للغنيمة العامّة كما لا يخفى. والسبب في ذلك أنّ جعل الخمس من الغنائم الشخصية جاء لتلبية حاجة الموارد المالية للأمّة الإسلامية، والحال أنّ الأراضي الخراجية بل كلّ غنيمة عامّة عائدة لمجموع الأمّة وفي مصلحتها، فلا معنى لوجوب الخمس فيها وإعطائه للأمّة من جديد، وهذا الأمر جارٍ حتى في المجتمعات العقلائية والقوانين الوضعية؛ إذ لا

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٥.

نراهم يوجبون دفع الضرائب على الأمور العائدة للصالح العامّ، ومن هنا يكون الارتكاز العقلائي أو السيرة العقلائية المذكورة قد تصرّفت في موضوع حجية الظهور تضييقاً في المثال أعلاه.

ويفترق هذا القسم عن القسم السابق في حاجته إلى إثبات معاصرة السيرة لزمن صدور النصّ لأنّ الحجّة إنّما هي ظهور النصّ في ذلك الزمن، لكن القسمين يشتركان في أنّ كلاً منهما ينقّح الموضوع ويوجده.

القسم الثالث: السيرة العقلائية المشرّعة للحكم الشرعي

والتي اصطلح عليها الأستاذ الشهيد قدّس سرّه بـ «السيرة المتشرّعية» لا «سيرة المتشرّعة» فإنّ هذه الأخيرة يراد بها الفعل الخارجي الصادر من المتشرّعة بما هم متشرّعة، أمّا السيرة المتشرّعية فهي التي يراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي كالسيرة العقلائية القائمة على «أنّ مَن حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملَكه»، وكذلك السيرة القائمة على «خيار الغبن في المعاملة» إذا أُريد الاستدلال بها على إثبات الخيار ابتداءً لا باستكشاف شرط ضمنيّ على أساسه.

والاستدلال بهذا القسم من السيرة قد يكون لإثبات حكم شرعيّ كلّي واقعيّ كقاعدة اليد والضمان وغيرها من القواعد الفقهية في باب المعاملات، وهذا ما يقع الاستدلال به في كتب الفقه، وقد يكون لإثبات حكم شرعيّ ظاهريّ، وهذا ما يقع الاستدلال به في كتب الأصول عادةً، كالسيرة القائمة على حجّية الظواهر أو خبر الثقة مثلاً.

وهذا القسم من السيرة تتوقّف دليليّته على إثبات عناية إضافية وليست على القاعدة كما في القسمين السابقين؛ إذ لا معنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء وبنائهم على حكم الشارع الأقدس.

(٢) كيفيّة الاستدلال بالسيرة المتشرّعية

وصيغة تلك العناية التي لابدّ منها أنّه ينبغي استكشاف إمضاء الشارع لها من اتّخاذه موقفاً ملائماً معها كاشفاً عن إمضائه لمضمونها والذي أدناه السكوت والتقرير، فتكون الحجّة بحسب الحقيقة الإمضاء والتقرير الصادر عن المعصوم لا نفس السيرة. وواضح أنّ هذه العناية بحاجة إلى أن تكون السيرة معاصرة لزمن التشريع وموجودة في زمن المعصوم عليه السلام فلا تنطبق على السيرة المستحدثة والمتجدّدة بعد زمانهم، فهناك ركنان لابدّ من توافرهما لتتمّ دليليّة هذه السيرة:

١. إثبات معاصرتها مع زمن يكون فيه المعصوم ظاهراً يتّخذ المواقف الفقهية تجاه أمثالها إثباتاً أو نفياً.

٢. فحص الموقف الملائم الذي أقلّه السكوت ليرى ما هي الحدود التي يمكن أن يُستكشف منها الإمضاء وكيفيّته.

وينصبّ البحث في السيرة على القسم الثالث خصوصاً، ومعرفة الطرق المتيسّرة لإثبات الركنين المذكورين.

المرحلة الأولى: طرق إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم

وهي عديدة منها:

«١ـ إثبات معاصرة السيرة ووجودها في زمن المعصوم عليه السلام بالنقل والشهادة من قبيل ما ينقله الطوسي قدّس سرّه من استقرار بناء أصحاب الأئمّة والمتشرّعة في حياتهم على الاعتماد على أخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل.

وهذا الطريق إن فرض فيه تظافر النقل واستفاضته بنحو قطعيّ أو

توافر قرائن على قطعيّته فلا إشكال، وإن فرض فيه النقل بخبر ثقة فهو إنّما يجدي فيما لو ثبتت حجّية خبر الثقة في المرتبة السابقة بدليل آخر، فلا يجدي إذا كانت السيرة يُراد الاستناد إليها في إثبات حجّية نفس الخبر كما هو واضح. والتسامحات التي تثبت من قبل الناقلين للإجماعات المنقولة لا تقدح في المقام لأنّها عادةً إنّما كانت في مقام نقل فتاوى الأصحاب حيث كان يتسامح فيه، لا في مقام نقل إلتزام المتشرّعة وسيرة أصحاب الأئمّة، فإنّه لم يثبت التسامح منهم في مقام نقلها، فإنّه إخبار عن عمل خارجيّ لا عن مسألة علمية ليكتفى في تحصيل الموافق فيها على مجرّد وجود الدليل واقتضائه لتلك الفتوى.

٢ـ استقراء الأوضاع الاجتماعية المتعدّدة في مجتمعات مختلفة وبعد ملاحظة تطابقها على شيء واحد يعمّم الحكم على جميع المجتمعات العقلائية حتّى المعاصرة لعهد المعصومين عليهم السلام.

وهذا الوجه لايتمّ في جملة من الأحيان؛ لأنّنا بهذا الاستقراء نلاحظ المجتمعات المعاصرة، بينما يُراد التعميم إلى مجتمع يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يحويه من أحداث وظروف ووقائع، ومثل هذا التعميم متعذّر بحسب قواعد حساب الاحتمالات غالباً؛ لأنّ التعميم إنّما يصحّ إذا لم تحتمل نكتة وخصوصيّة في حالة معيّنة تميّزها عن غيرها من الحالات، وهذا الاحتمال ثابت هنا بعد أن علم إجمالاً بتغيّر الأوضاع الاجتماعية في الجملة عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة؛ وعدم ثباتها جميعاً على ما كانت عليه نتيجة طروّ عوامل مختلفة يحتمل تحقّق بعضها بالنسبة إلى تلك السيرة.

٣ـ إنّ المسألة التي يُراد إثبات السيرة فيها إذا كانت من المسائل

الداخلة في ابتلاء الناس بها كثيراً وكان السلوك الذي يُراد إثباته وانعقاد السيرة عليه نحو سلوك لا يكون خلافه من الواضحات لدى الناس والمتشرّعة مع عدم تكثّر السؤال والجواب عنها على مستوى الروايات والأدلّة الشرعية، فإنّه في مثل ذلك يستكشف أنّ ذلك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم عليه السلام أيضاً، وإلاّ لزم إمّا أن يكثر السؤال عنه أو يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادة، وكلاهما خلف.

مثلاً: إذا فرض انعقاد السيرة على العمل بخبر الثقة الأمر الذي ليس عدمه من الواضحات بحسب الطباع العقلائية ـ مع كون المسألة محلاً للابتلاء كثيراً ولم ترد في الأدلّة والنصوص الصادرة عنهم ما يمنع عن العمل بخبر الثقة بل فيها ما يؤكّد العمل به ـ كان ذلك دليلاً على أنّ هذا السلوك كان متّبعاً في تلك الأزمنة أيضاً.

٤ـ وهو يتمّ في مورد لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يراد إثبات انعقادها عليه لكان لها بدِيل وكان ذلك البديل ظاهرة مهمّة لا تقتضي العادة أن تمرّ بدون تسجيل لخطورتها. ولعلّ من أحسن أمثلة ذلك انعقاد السيرة على العمل بالظواهر، فإنّه لو لم تكن هذه السيرة موجودة في عهدهم ولم يكن بناء الأصحاب على جعل الظهور مقياساً لاقتناص المعنى فلابدّ من أن تكون هناك مبانٍ أخرى بديلة لذلك في مقام الاقتناص، إذ لا شكّ في أنّهم كانوا يقتنصون المعاني من الأدلّة الشرعية على كلّ حال، فلو لم يكن ذلك على أساس الظهور فلابدّ من قاعدة أخرى بدلاً عن الظهور وذاك البديل لو كان لكان ظاهرة اجتماعية فريدة وملفتة للنظر بحيث لايمكن أن تمرّ دون أن يصل إلينا آثارها وأخبارها بشكل وآخر، فإنّ ما هو أقلّ من ذلك تصل آثاره عادةً إلى المتأخّرين بالتدريج فكيف لا تصل إلينا رائحة بديل عن الظهورات بوجه من الوجوه؟

فيستكشف منه أنّه لم يكن هناك بديل بل كان الظهور هو الحجّة.

هذه بعض الوجوه التي يستند إليها في إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصومين عليهم السلام وهناك وجوه أخرى جزئية كثيرة على أساس نكات وخصوصيّات غير منضبطة يواجهها الفقيه عادةً في الفقه. فمثلاً: ألسنة الروايات وطرز الأسئلة فيها قد تكون كاشفة إثباتاً أو نفياً عن ارتكاز المتشرّعة في عصر المعصومين عليهم السلام. فبالنسبة إلى طهارة أهل الكتاب مثلاً قد جعلنا لسان الروايات التي استند إليها المشهور لإثبات نجاستهم دليلاً على أنّه لم تكن النجاسة ممّا انعقدت السيرة عليها عند أصحاب الأئمّة والمتشرّعة لأنّ تلك الأسئلة قد بيّن فيها الاستشكال بضميمة فرض أنّ أهل الكتاب يشربون الخمر ويأكلون لحم الميتة، فلو كانت النجاسة الذاتية لهم أمراً مشهوراً فلماذا يفترض النجاسة العرضية والمعرضية لها مع فرض نجاستهم ذاتاً؟ وكذلك فقه العامّة في باب المعاملات مثلاً يمكن أن يعطي بعض القرائن نفياً أو إثباتاً على استقرار التعامل الخارجي في زمن الأئمّة على موقف معيّن إلى كثير من الخصوصيّات الحديثة والتأريخيّة وغيرهما ممّا لا ضوابط لها، يترك تفصيلها إلى الفقه حسب موارد المسائل وطبيعتها».[1]

السيرة العقلائية المستحدثة بعد زمان ظهور المعصومين

وبناءً على شرطية إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصومين عليهم السلام للحصول على حجّيتها لابدّ من السؤال عن مصير السير العقلائية التي استحدثت بعد زمان المعصومين عليهم السلام، إذ ممّا لاريب فيه أنّ الفكر البشري وتطوّر القدرات الإنسانية في جميع المجالات كان سبباً لتأسيس

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٣٨ ـ ٢٤١.

قواعد وبناءات عقلائية تحكم العلاقات الدولية وتؤطّر صيغ التعامل بين الدول والأمم والشعوب كحقوق المياه والأجواء والحقوق الشخصية، من قبيل حقّ التأليف والاختراع ونحوهما، ومعلوم أنّ كثيراً من هذه الصيغ والقواعد لم تكن موجودة في زمان المعصومين؟ ومع الالتزام بشرطية المعاصرة للمعصوم سوف تفقد هذه السير المستحدثة قيمتها وتسقط عن الحجّية!! لكن هل يمكن للفقه المبنيّ على هذا التصوّر أن يواكب الحياة البشرية المتطوّرة في جميع مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها؟ بل لعلّ المستقبل الإنساني كفيل بإبراز أنواع أخرى من السير والعلاقات تكون أدقّ وأعمق ممّا هو موجود فعلاً، إذن ما هو الطريق لتصحيح مثل هذه السير العقلائيه التي لا يُنكر دورها الحيوي في مسيرة الحياة الإنسانية؟

يمكن الجواب عن ذلك بعدّة طرق:

الطريق الأوّل: أنّ الشارع لم يكن بصدد إمضاء السيرة الشخصية والفعلية المعاصرة للمعصوم عليه السلام، بل كان الإمضاء ينصبّ على السيرة العقلائية النوعية، بمعنى أنّ الشارع قد أمضى السير العقلائية المعاصرة له لا بوصفها الشخصي بل بوصفها النوعي العقلائي، أي أنّه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعدّدة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه أنّه قد تركها إليهم وحوّل على ارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً إجماليّاً لما ينعقد عليه بناؤهم إلاّ ما ثبت جزئياً عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه.

ولو تمّ هذا البيان فإنّه يفتح باباً كبيراً على مستوى أحكام الفقه والشريعة خصوصاً في باب المعاملات والعقود لأنّ كثيراً من السير والبناءات العقلائية المستحدثة سوف تكون ممضاة شرعاً بالبيان المذكور

وبذلك تصبح منشأً لاستنباط أحكام شرعية جديدة.

لكن هذا الطريق يصطدم بموانع ثلاثة:

١ـ إنّ أدلّة إمضاء السيرة العقلائية غالباً ما تكون ناشئة من سكوت المعصوم عليه السلام، وليست هي أدلّة لفظية لكي ينظر مقدار دلالتها على الإمضاء، والسكوت دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو خصوص السيرة العقلائية المعاصرة للمعصوم.

٢- إنّ الارتكازات والسير العقلائية المستحدثة سواء كانت على المستوى الفردي أو الاجتماعي والدولي تقوم على أساس رؤى كونية مختلفة لحقيقة الكون والإنسان، وهذه الرؤى تولّد مجموعة من الأيديولوجيات والأفكار والثقافات التي يتولّد منها السلوك الخارجي لتلك المجتمعات. فالحضارة الغربية الآن تقوم على النظر إلى بعدين، المادّي والدنيوي، أي أنّهم يقيسون مسائل الربح والخسارة والسعادة والشقاء على أسس مادّية دنيوية، ولعلّ هذا المانع هو فذلكة القول بضرورة معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام؛ لأنّنا لا نستطيع الوقوف على كثير من المصالح والمفاسد التي تقوم عليها مثل هذه الارتكازات العقلائية؛ فإنّ المعصوم الظاهر لا محالة يتّخذ موقفاً من أنّ تلك الارتكازات منسجمة مع الإطار والروح العامة للشريعة فيمضيها، وإلاّ فلا.

٣ـ يمكن القول أنّ أغلب هذه السير والارتكازات العقلائية المستحدثة بعد عصر التشريع قد ورد الردع عنها فعلاً، لكنه ليس ردعاً مباشراً منصبّاً عليها بعينها، بل ورد الردع من خلال جملة العمومات الموجودة في باب المعاملات، فحقّ التأليف مثلاً وإن كان يضمن عدم

طبع الكتاب أو نشره إلاّ من قبل المؤلف أو بإذنه، لكن يمكن القول أنّ من يشتري الكتاب يكون ملكاً له، والناس مسلّطون على أموالهم، فله أن يطبعه أو ينسخه أو يوزّعه بمقتضى الملكية.

لايقال: إنّ الردع المذكور من خلال الإطلاقات والعمومات غير كاف بل لابدّ أن يكون ردعاً شديداً ينسجم مع قوّة السيرة واستحكامها عند العقلاء.

لأنّه يقال: إنّ هذا الاعتراض يصحّ على مستوى السير العقلائية المبتلى بها في زمان المعصوم عليه السلام، إذ لابدّ أن يكون الردع مناسباً لها. أمّا السير التي لم تنعقد في زمان والتي ستوجد في المستقبل فإنّه يكفي في الردع عنها الإطلاقات والعمومات الموجودة في الكتاب والسنّة.

الطريق الثاني: بناء على أنّ الإمضاء الشرعي ينصبّ على النكتة العقلائية المركوزة عند العقلاء لا على السلوك الخارجي الفعلي نفسه، فيمكن أن تتحقّق مصاديق أخرى لهذا الارتكاز في الأزمنة اللاحقة غير المصاديق الموجودة في عصر الإمضاء، فيكون الاعتماد على السير المستحدثة في المجتمع العقلائي ليس إلاّ تطبيقاً لتلك الارتكازات التي أمضاها الشارع في عصره، ومن هنا لابدّ من تحقيق الحال في معرفة الارتكازات التي وقع عليها الإمضاء وتحديد نكاتها وأبعادها التي تؤول إليها لكي نتمكّن من تطبيقها على مصاديقها المستحدثة. فقاعدة «من حاز ملك» تعود في روحها إلى أنّ الإنسان يملك نتيجه عمله، ومن مصاديق ذلك حقّ التأليف، فالمؤلّف يملك نتيجة الجهد العلمي الذي بذله في التأليف، وعليه لا يحقّ لغيره التصرّف بهذه النتيجة إلاّ مع إذنه.

لكنّ هذا الطريق لا يصحّح جميع السير المستحدثة بنحو الموجبة الكلية، وإن كان يعدّ خطوة لفتح الطريق أمام تصحيح جملة من الحقوق والامتيازات المستحدثة في زماننا.

الطريق الثالث: إجراء دارسة عميقة على الوضع الاجتماعي والسير العقلائية التي كانت تحكم الناس آنذاك، ومن خلال هذه الدراسة الفاحصة والشاملة نقف على السير التي أمضاها الشارع والسير التي لم يمضها، ومعرفة السبب الكامن وراء ذلك، فإنّ ذلك من شأنه أن يعطينا رؤية واضحة للذوق الشرعي في التعامل مع أمثال هذه الارتكازات العقلائية ومعرفة الأسس التي يتبنّاها الشارع في تأييد ورفض السير المذكورة.

لكن هذا الطريق تعترضه جملة من المصاعب والمخاطر التي تمنع من الوصول إلى النتيجة المطلوبة، إذ لا يخفى أنّ الدراسات الاجتماعية والنفسية في مجال النصوص الشرعية تكاد تكون معدومة في وسطنا العلمي، لأنّ البحث الروائي والفقهي عندنا جرّد النصوص الشرعية من نكاتها الاجتماعية وتعامل معها بعيداً عمّا يكتنفها من ملابسات ثقافية ونكات عقلائية كان لها الدور الكبير في تحديد المراد من تلك النصوص والروايات.

ومن ثمّ يكون الطريق الثاني أسلم الطرق لمعرفة معاصرة السيرة لزمان المعصوم عليه السلام.

المرحلة الثانية: استكشاف الموقف الملائم الكاشف عن الإمضاء

قبل الدخول في تفاصيل هذه المرحلة يمكن إثارة البحث الآتي:

إنّ العقل العملي كما يدرك مولوية الحقّ سبحانه وتعالى وحدود

طاعته، كذلك يدرك حجّية العمل بظواهر كلام المولى؛ لدخولها في حدود المولوية المدركة، ومن ثمّ لا تكون الحجّية أمراً عقلائياً لكي تحتاج إلى الإمضاء والدليل الشرعي بل هي أمر عقليّ مستقلّ يدركه العقل من دون الحاجة إلى هذا التطويل المعتمد على السيرة العقلائية.

وهذه الدعوى محتملة جدّاً في باب الظواهر، وقد نصّ الأستاذ الشهيد قدّس سرّه على ذلك في مسألة حجّية الاطمئنان حيث قال: «إنّ الاطمئنان حجّة بحكم العقل العملي فإنّ ما كنّا نحتمله في باب الظهورات من ذاتية الحجّية لها نقول به جزماً في باب الإطمئنان»[1].

أمّا مع الاعتماد على السيرة العقلائية في إثبات الحجّية فلا مناص من التماس الدليل المثبت لاكتشاف الموقف الملائم الدالّ على الإمضاء الشرعي.

في هذا المجال يقرّر السيّد الشهيد قدّس سرّه: «أنّ هذا الركن الثاني في تتميم دلالة السيرة تختلف صيغته في السيرة العقلائية عنها في السيرة المتشرّعية؛ ذلك أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام المعاصرين لهم، عندهم حيثيّتان: حيثيّة كونهم عقلاء تتحكّم فيهم أحكامهم ومواقفهم، وحيثيّة كونهم متشرّعة يطبّقون أحكام الشريعة المقدّسة في ما لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم، كما إذا انعقدت سيرتهم مثلاً على الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة. وعلى هذا الأساس تكون هناك سيرتان، وملاك كاشفيّة كلّ من السيرتين عن قبول الشارع لمضمون تلك السيرة يختلف عن الآخر.

فالسيرة المتشرّعية دلالتها على قبول الشارع لمضمونها تشبه دلالة البرهان الإنّي، بتوضيح: أنّنا نتكلّم عن المتشرّعة المعاصرين لعهد الأئمّة عليهم السلام الذين أُتيح لهم تلقّي الأحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٢.

الحسّ أو القريب من الحسّ وذلك بالسؤال منهم، وهم جلّ الأصحاب المعاصرين لهم والناقلين لآثارهم، وأمّا فقهاء عصر الغيبة فإن تطابق آرائهم وفتاواهم على شيء يكون إجماعاً في الفتوى القائمة على أساس الحدس لا الحسّ، ومن الواضح أنّ تطابق آراء الأصحاب والمتشرّعة في عصر من هذا القبيل لا محالة يكشف عن تلقّيهم ذلك الحكم من الشارع بمعنى استناد موقفهم العملي إليه»[١].

فإن قيل: إنّ الموقف العملي المذكور قد يكون مستنداً إلى نكتة عقلائية عندهم لا إلى أصل شرعيّ.

كان الجواب: «أنّ هذا الاحتمال غير موجود بحسب الفرض؛ لأنّ السيرة انعقدت في مسألة شرعية بحتة كالجهر في الصلاة. فلو فرض أنّ سلوكهم المذكور ممّا لا يرضى به الشارع وغير مقبول لديه بل غير مستند إليه فهذا معناه افتراض الغفلة الحسّية في عدد كبير من الناس، إمّا بالغفلة عن أصل الفحص والسؤال، أو عن الفحص التامّ وهو منفيّ بحساب الاحتمالات؛ فإنّ كلّ واحد وإن كان معقولاً في حقّه ذلك إلاّ أنّ غفلة الجميع في قضيّة حسّية منفيّ بحساب قوانين الاحتمال ومنطق الاستقراء، بل كيف تطابقت الغفلات على نتيجة واحدة متّفق عليها؟ فإنّ هذا بعيد أيضاً بنفس الحساب. ومن هنا كانت هذه السيرة أقوى من إجماع أهل الرأي والاجتهاد بمراتب في مقام الكشف عن الموقف الشرعي؛ لأنّ الإجماع إنّما يكون في قضيّة حدسيّة ممّا يكون احتمال الخطأ فيها من قبل الجميع معقولاً لولا عنايات فائقة»[٢].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤٢.

(٢) **بحوث في علم الأصول**: ج٤ ص٢٤٣.

لكن هذه الطريقة من البيان لا يتيسّر إجراؤها على مستوى السيرة العقلائية؛ لإمكان افتراض أنّ المرتكزات العقلائية هي المنشأ في استقرار السلوك المعيّن؛ فلا يكون السبب منحصراً في التلقّي من الشارع. وعليه لابدّ من التماس طريق آخر لإثبات هذا الركن على مستوى السيرة العقلائية، وذلك من خلال الاستعانة بقضيّتين شرطيّتين:

إحداهما: أنّه لو لم يكن الشارع موافقاً على مضمون السيرة لردع عنها.

الثانية: أنّه لو كان قد ردع عنها لوصل إلينا. وحيث إنّه لم يصل إلينا، فلا ردع، وهو كاشف عن الإمضاء بحكم الشرطية الأولى.

أمّا الشرطية الأولى فهي ليست من الملازمات العقلية الواضحة، ولهذا ذكر الأستاذ الشهيد وجهين لإثبات الملازمة المذكورة بين عدم الردع والإمضاء:

«أحدهما: أن تكون دلالة عقلية بملاك استحالة نقض الغرض وتخلّف المعصوم عن أداء رسالته من تبليغ الشريعة وبيان أحكامها وحلالها وحرامها، فإنّه بحكم كونه حجّة على العباد في تبليغ الشريعة مسؤول عن توضيح ما يخالفها من أوضاع الناس وإلاّ كان مخالفاً لمسؤوليّته بما هو مكلَّف ـ بالفتح ـ وناقضاً لغرضه بما هو مكلِّف ـ بالكسر ـ وكلاهما مستحيل. وهذا الوجه ينطبق إذا كانت السيرة العقلائية تشكّل خطراً على أغراض الشارع بأن كان مفعولها سارياً إلى باب الشرعيات كالسيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ، المقتضي للرجوع إلى الفقهاء في أخذ معالم الدِّين إمّا جرياً وراء العادة أو لعموم النكتة في نظرهم وعدم الفرق بين علم الفقه وسائر الفنون.

ثانيهما: أن تكون دلالة حالية؛ بدعوى أنّ لسكوت المعصوم عليه السلام عن موقف عقلائيّ عامّ يقع بين يديه ظهوراً حاليّاً في أنّه موافق عليه ويقبله، نظير دلالة سكوته عن عمل شخصيّ يقع أمامه، أو سكوت الأب عن تصرّف معيّن من ابنه الكاشف عن رضاه به، وقد قيل إنّ السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في التعبير عن المرام. وهذا يختلف باختلاف الظروف والملابسات. والإمام بوصفه له مقام التبليغ والمسؤولية في أداء الأحكام، يكون لسكوته ظهور حاليّ يشبه ظهور سكوت الأب عن تصرّف ابنه في الكشف عن موافقته عليه»[1].

لكن هذا الوجه يواجه مانعين:

الأوّل: أن لا يكون ظهور الحال المذكور دليلاً لإثبات حجّية الظهور. نعم، مع إفادة الظهور الحالي للجزم والاطمئنان فلا إشكال في حجّيته.

الثاني: أنّ حجّية الظهور الحالي تستند إلى السكوت وهو ظهور لا يقترن بدلالة لفظية وضعية، ومن هنا لابدّ من القول بحجّية الظهور مطلقاً سواء كان حالياً أو لفظياً وإلاّ لا يكون الظهور الحالي نافعاً في الكشف عن الإمضاء الشرعي للسيرة العقلائية.

وأمّا الشرطية الثانية وهي أنّه لو كان هناك ردع لوصل إلينا فيقال بصددها: «إنّ عدم وصول الردع كاشف عن عدمه ثبوتاً، وملاك ذلك أنّ الردع عن كلّ سيرة المقابل للسكوت عنها يتحدّد حجمه ومقداره وعمقه بمقدار أهمّية تلك السيرة ومدى تركّزها وسعتها. فردع المعصوم عليه السلام عن عمل شخصيّ من قِبل مكلّف على خلاف الموازين يمكن أن لا يصل إلينا؛ إذ ليست كلّ واقعة واقعة لابدّ وأن تصل إلينا، إلاّ أنّ الردع

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

عن تصرّف نوعيّ للجمهور في مختلف الأحوال لابدّ فيه من تكرّر الردع وتركّزه لكي يناسب قوّة المردوع ويؤثّر أثره في قلع جذوره، ومثله يولدّ انتباهاً من المتشرّعة في السؤال من الأئمّة عليهم السلام نتيجة البلبلة والتذبذب الذي يحصل بالردع في البداية، وهذا ينعكس لا محالة في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدلّ على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بنحو بحيث يكون من البعيد جدّاً بحساب الاحتمالات أن يخفى كلّ ذلك عنّا مع توافر الدواعي على نقلها؛ لكونها قضية تأسيسيّة تغييريّة مخالفة مع الوضع العامّ الذي كان سائداً.

وعدم الوصول هنا يُقصد به عدم مطلق الوصول لا خصوص الوصول بخبر صحيح أو موثّق، فالوصول ولو بأخبار ضعاف كاف في عدم تماميّة الاستدلال بالسيرة ما لم تنضمّ عناية زائدة؛ فإنّ ملاك الدلالة والملازمة في الشرطية الثانية إنّما هو حسابات الاحتمال العقلية لا الحجّية الشرعية؛ فهي لا تقضي أكثر من أنّه لو لم يصل ردع أصلاً كان كاشفاً عن عدم وجوده، لا أنّه لو لم يصل الردع بأخبار الثقات بالخصوص»[1].

إثبات الإمضاء عند المحقّق الأصفهاني

هنا اتّجاه آخر لإثبات الإمضاء الشرعي للسيرة العقلائية وهو أن يقال بأنّ ثبوت الإمضاء لا يحتاج إلاّ إلى عدم الإحراز إثباتاً (وهو أعمّ من احتمال الردع في الواقع) لأنّ الشارع سيد العقلاء. هذا الاتّجاه ـ بناءً على ثبوته ـ سيكون أكثر مجالاً لإثبات حجّية السيرة العقلائية؛ وذلك لعدم

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤٤.

الحاجة الى التفصيلات التي أشرنا إليها في الاتجاه الأول من إثبات الشرطيتين المذكورتين وغيرها من النقاط.

وقد حاول المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه في حاشيته على الكفاية أن يوجّه ذلك بالبيان التالي: «إنّ للشارع حيثيتين: حيثيّة كونه عاقلاً من العقلاء بل سيّدهم وحيثيّة كونه شارعاً، وفي موارد السيرة العقلائية يعرف أنّ الشارع بما هو عاقل له نفس الموقف المنعقد عليه السيرة وإلاّ لكان خلف عقلائيّته أو عقلائية السيرة ويشكّ في أنّه بما هو شارع هل يخالف ذلك أم لا؟ أي أنّ حيثيّة كونه شارعاً هل تمنع عن ذلك أم لا؟ وهذا مجرّد احتمال بعد إحراز أصل موافقته عليه، فلا يعتنى به ما لم يثبت خلافه»[1].

لكن هذا التطبيق تقف أمامه موانع ثلاثة:

المانع الأول: لا نسلّم أنّ جميع الظواهر الاجتماعية قائمة على أسس وارتكازات عقلائية ناتجة من حاقّ عقلائية العقلاء، بل جملة منها قائم على أساس الجري والتقليد للآخرين الذي لا يقوم على أساس عقلائيّ، كما هو الحال في تقليد المجتمعات الضعيفة للمجتمعات القوية في بعض القضايا كشكل الأزياء والملابس وغيرها. وعليه لا يمكن إعطاء ضابطة كلية بأنّ كلّ ظاهرة موجودة عند العقلاء فلابدّ أن يكون الشارع موافقاً لها.

المانع الثاني: مع التسليم أنّ بعض هذه المرتكزات ذات أساس عقلائيّ، لكن ذلك لا يعني أنّ جميع الأسس العقلائية هي عقلائية بحتة بالفعل، بل لعلّ ثمة عوامل أخرى شاركت في تأسيس هذا الارتكاز

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٤٥.

المسمّى أنّه عقلائيّ، كالعوامل العاطفية والنفسية، ومع وجود هذا الاحتمال يكون الشارع موافقاً للعقلاء في خصوص ما إذا كانت علّة السلوك والارتكاز عقلائية محضة، وعليه لا يمكن تطبيق القاعدة المذكورة.

المانع الثالث: إنّ قاعدة «الشارع سيّد العقلاء» تدعو إلى اختلاف الشارع عن العقلاء لا اتّفاقه معهم، ببيان: أنّ الشارع حسب القاعدة سيّدهم وإمامهم لا أنّه واحد منهم فقط، وعليه فقد يدرك الشارع من الخصوصيات والمصالح والمفاسد الموجودة في الارتكازات ما لم يدركه أو يصل إليه العقلاء بما هم عقلاء، وبالتالي يمتنع جريان قاعدة حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد. قال السيّد الشهيد قدّس سرّه:

«**أوّلاً**: أنّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرّد كونه أحد العقلاء غير صحيح؛ إذ يحتمل مخالفته لهم بما هو عاقل أيضاً لأحد سببين:

• إمّا لكون هذه السيرة العقلائية غير ناشئة من ارتكازات عقلائية محضة بل متأثّرة بالعوامل غير العقلية من العواطف والمشاعر الموجودة لدى العقلاء والمؤثّره في قراراتهم كثيراً.

• وإمّا لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم؛ المستلزم لاتّخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتيجة ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا إحراز الاتّحاد بينه وبين العقلاء في المسلك العقلائي، فتارةً يفرض أنّ هذا الاتّحاد يوجب القطع بأنّه بما هو شارع أيضاً لا يخالفهم، فهذا معناه عدم إمكان صدور الردع منه وانتفاء احتماله، وهو خلف المفروض. وأخرى يفرض أنّ احتمال اختلاف

موقفه بما هو شارع ومولى عن موقفه العقلائي موجود، فمن الواضح حينئذ أنّ مجرّد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له في التنجيز والتعذير عقلاً؛ إذ لا موضوعيّة لمواقفه غير المولويّة في هذا المجال، وإن أُريد جعل ذلك كاشفاً ظنّياً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظنّ لا دليل على حجّيته ما لم يرجع إلى باب ظهور الحال في الإمضاء والقبول على أساس النكات التي تقدّم شرحها»[1].

(٣) مقدار ما يثبت بالسيرة المتشرّعية

من الواضح أنّ السيرة ليست دليلاً لفظيّاً تنطبق عليه قواعد الدلالات اللفظية كالإطلاق والعموم والتقييد والتخصيص وغيرها، بل هي قائمة على أساس دلالة حالية عملية وسلوك خارجيّ، وهذا النوع من الدلالة له قواعده الخاصّة. وعليه لابدّ من تحديد دائرة دلالة هذه السيرة والمقدار الذي يثبت بموجبه الحكم الشرعي. في هذا المجال يذكر التفصيل الآتي:

تارةً تنعقد السيرة على عدم التقيّد بفعل، كمسح القدم ببعض الكفّ لا بتمامه، فنستكشف من ذلك أنّ المسح بتمام الكفّ ليس بواجب.

وأخرى تنعقد السيرة على الإتيان بفعل كالقنوت في الصلاة، وهنا لا إشكال في ثبوت الجواز بالمعنى الأعمّ، لأنّها دلالة عملية ليس فيها إلاّ القدر المتيقّن الذي هو عدم الحرمة. أمّا استفادة الخصوصيّة كالوجوب أو الاستحباب من هذه السيرة فهو بحاجة إلى بيان.

تارةً يمكن إحراز الخصوصيّة من السيرة المتشرّعية على حدّ

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤٥.

إحرازنا لأصل هذا العمل وذلك من خلال القرائن والظروف التي تكتنف السيرة المذكورة، كما إذ علم أنّهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب والأفضلية فنفس ملاك حجّية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتّفق عليها في السيرة.

وأخرى يكون وجه العمل الشرعي مجملاً لا يمكن إحراز الخصوصيّة الكامنة فيه، فتارةً يفرض وجود دواعٍ خارجية طبيعيّة للالتزام بذلك الفعل كالعرف العامّ، فلا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل به المطلوبية الشرعية لاحتمال قيامه على أساس الداعي العقلائي، وأخرى يفرض عدم وجود داعٍ كذلك فيكشف ذلك لا محالة عن أصل المطلوبية ولو بدرجة الاستحباب، وإلاّ كيف تتّفق سيرتهم على الالتزام به مع انتفاء الداعي العقلائي؟

(٤) مقدار مفاد إمضاء السيرة العقلائية

لاشكّ أنّ السيرة العقلائية يمكن تحليلها إلى أمرين:

أحدهما: العمل والسلوك الخارجي للعقلاء.

والآخر: هو الارتكاز النفسي عند العقلاء والذي يكون منشأً للعمل والسلوك الخارجي. وهذا أوسع دائرة من العمل الخارجي.

في ضوء ذلك لابدّ أن نعرف مقدار مفاد الإمضاء الشرعي للسيرة العقلائية وهل هو في حدود ما هو معمول به خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام، أم يكون الإمضاء أوسع من ذلك وضمن سعة دائرة النكتة العقلائية لها التي قد تكون أوسع من مقدار العمل الخارجي؟ فالسيرة على سببيّة الحيازة للتمليك مثلاً كان المقدار المعمول

به منها خارجاً الحيازة بالطرق والوسائل البدائية كالاغتراف والاحتطاب، وأمّا مثل حيازة الطاقة الكهربائية التي لم يكن لها وجود آنذاك، فهل المقدار المستفاد إمضاؤه يكون في دائرة تلك الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلك؟ وهذا البحث ذو آثار ومعطيات مهمّة وكبيرة في الفقه.

والجواب: أنّ الإمام عليه السلام تارةً يتحرّك على أساس كونه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر الخارجي، وفي هذا المجال لا يكون المقصود إلاّ العمل والسلوك الخارجي دون الارتكاز العقلائي النفسي.

وأخرى يتحرّك على أساس أنّه مقنّن ومشرّع وله مجموعة من الأهداف والغايات والمصالح، وهذه هي طبيعة الشارع من حيث هو شارع، وبذلك يدلّ عدم الردع على إمضاء تمام النكتة العقلائية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء وملاكه في نظرهم؛ لأنّ المعصوم له مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله سبحانه وتعالى وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة. ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرّد كونه ناهياً عن المنكر الخارجي وآمراً بالمعروف، بل يدلّ بحسب ظهوره الحالي على أنّه ناظر إلى النكات التشريعيّة الكبروية نفياً أو إثباتاً، فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهورٌ في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة.

(٥) الفوارق بين السيرة المتشرّعية والعقلائية

«**الفارق الأوّل**: أنّنا حينما نريد أن نستدلّ بسيرة المتشرّعة لابدّ وأن نثبت استقرار بناء المتشرّعة وعمل أصحاب الأئمّة والأجيال المعاصرة لهم على ذلك العمل، وأمّا السيرة العقلائية فيكفي فيها أن نثبت أنّ الطباع العقلائية لو خلّيت ونفسها ولم تردع لكان مقتضاها عملاً ما وإن كان

بالفعل لم يجر أصحاب الأئمّة والعقلاء في زمانهم على ذلك؛ فإنّ هذا نثبته بنفس برهان عدم الردع بالشرطية الثانية المتقدّمة.

الفارق الثاني: أنّ سيرة المتشرّعة إذا استكملت شرائطها فلا معنى لاحتمال الردع فيها لأنّها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علّته، فهي وليدة البيان الشرعي على وفقها، فكيف يحتمل الردع عنها؟ وهذا بخلاف سيرة العقلاء فإنّ انعقادها ليس معلولاً للشارع بل لقضية عقلائية يحتمل الردع عنها شرعاً.

وينبغي أن يعلم أنّ ما نجعله سيرة متشرّعة له أحد معنيين:

١ ـ سيرة المتشرّعة بنحو يكون تشرّعهم حيثيّة تعليليّة للسيرة، نظير سيرتهم على الجهر بصلاة الظهر من يوم الجمعة لو فرضت، وهذه سيرة المتشرّعة بالمعنى الأخصّ.

٢ ـ السيرة التي مارسها بالفعل المتشرّعة وجرى عليها سواء كان ذلك لتشرّعه أو بمقتضى طبعه، ومثاله سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة على العمل بأخبار الثقات خارجاً من دون جزم لنا بأنّ هذا العمل هل هو من باب عقلائيتهم أو لأجل تشرّعهم وتلقّيهم ذلك من المعصومين عليهم السلام.

وهذه سيرة متشرّعية بالمعنى الأعمّ، ويقابلهما السيرة العقلائية بمعنى إحراز أنّ الطباع العقلائية لو خلّيت ونفسها تقتضي مطلباً ما ولكن لايعلم ـ بقطع النظر عن برهان عدم الردع ـ جريان المتشرّعة على طبقه.

وكلا المعنيين للسيرة المتشرّعية تكون حجّة بملاك كشف المعلول عن علّته، إلاّ أنّ السيرة بالمعنى الأوّل أقوى دلالة من المعنى الثاني؛ إذ لا يحتمل فيها أن تكون ناشئة من الطبع العقلائي وإنّما منشأ وقوع الخطأ

فيها أن تكون المتشرّعة قد أخطأت في تلقّي البيان الشرعي، وهو منفيّ بحساب الاحتمالات.

وأمّا السيرة المتشرّعية بالمعنى الثاني الأعمّ فيحتمل نشوؤها من الطبع العقلائي، ومن هنا كانت مثل السيرة المتشرّعية على الجهر في الصلاة أقوى من سيرتهم على العمل بأخبار الثقات في الكشف عن الحكم الشرعي، إلاّ أنّ كلتيهما حجّة على كلّ حال بملاك واحد؛ لأنّ النزعة العقلائية وإن كانت تقتضي الجري على طبقها إلاّ أنّ المتشرّعة حيث إنّهم متشرّعون فاحتمال أنّهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلائية من دون سؤال واستفسار أو تفهّم للموقف الشرعي ولو روحاً في مسألة داخلة في محلّ ابتلائهم كثيراً منفيّ أيضاً بحساب الاحتمالات»[1].

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الفصل الثاني

حجّية الظهور

والبحث عنها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: الاستدلال على كبرى حجّية الظهور

المقام الثاني: موضوع أصالة الظهور

المقام الثالث: النسبة بين أصالة الظهور والأصول اللفظية الأخرى

المقام الرابع: تفصيلات أصالة الظهور

المقام الخامس: الظهور الذاتي والموضوعي

(١)

الاستدلال على كبرى حجّية الظهور

العمدة في الاستدلال على أصل حجّية الظهور التمسّك بالسيرة التي تقدّم بحثها في الفصل السابق. والاستدلال يحصل تارةً على مستوى السيرة المتشرّعية وأخرى على مستوى السيرة العقلائية.

١. الاستدلال بالسيرة المتشرّعية

يتوقّف الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على إثبات وقوع العمل فعلاً من قبل المتشرّعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام على الأخذ بظواهر الكلام، ويمكن تقريره بالوجه التالي:

إنّ فقهاء ذلك العصر ومتشرّعته انعقدت سيرتهم على العمل بالظواهر لا محالة، إذ لو لم يكن بناؤهم على العمل بظواهر الكلام في مقام فهم مرادات الشارع وأحكامه وسلكوا بذلك طريقاً آخر كاليقين أو الاطمئنان أو الاحتياط مثلاً لشكّل ذلك ظاهرة فريدة وجديدة في مجال الوصول إلى أحكام الشريعة بين المسلمين ولانْعكس ذلك على سيرة الأجيال اللاحقة من المتشرّعة، ومن غير المحتمل جدّاً أنّ مثل هذا الحادث يقع ويكون مبنى الفقهاء عليه ثمّ لا يُشار إليه ولا يصل إلينا منه عين ولا أثر، بل لوصلت شواهد على خلاف ذلك تؤكّد العمل بظواهر الكلام ونصوص الشارع.

ودعوى احتمال أنّهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات ـ الأمر الذي يؤدّي إلى عدم تشكّل ظاهرة جديدة ملفتة للنظر ـ مدفوعة بأنّ أكثر مراتب الظهور لايحصل منها الاطمئنان، وليس ذلك من باب وجود المجاز أو الإظهار أو التقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية بل لأنّ وضع الأئمّة عليهم السلام واعتمادهم على التقيّة أو القرائن المنفصلة يمنع من حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً. وعليه فالسيرة المتشرّعية بالمعنى الأعمّ منعقدة على العمل بالظهورات، ومن هنا لا تصل النوبة إلى البحث عن احتمال الردع بإطلاقات النهي عن العمل بالظنّ وأنّها هل تصلح للرادعية أم لا؟ إذ هذه السيرة تكشف كشفاً إنيّاً عن موقف الشارع مباشرة، ولا معنى للردع عن موقف الشارع من الشارع نفسه.

٢. الاستدلال بالسيرة العقلائية

يعدّ هذا الوجه من أهمّ الاستدلالات على حجّية الظهور بين المحقّقين؛ إذ لا إشكال في انسجام قضية العمل بالظهور مع الطبع العقلائي، فالعقلاء لايتقيّدون في مقام الإفادة والمحاورة بالتنصيص والصراحة عند التعبير بل هم يعتمدون بوضوح على ظواهر الكلام في مقام التخاطب.

ويستدلّ بالسيرة العقلائية من خلال تقريبين:

التقريب الأوّل: وهو المشهور، فقد انعقدت سيرة العقلاء في أمور معاشهم وأوضاعهم الحياتية وأغراضهم التكوينية على الأخذ بالظهورات والاستناد إليها في مقام التخاطب؛ قال السيّد الخوئي قدّس سرّه: «غير خفيّ أنّ حجّية الظواهر ممّا تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها

في جميع أمورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته، بل كان يتكلّم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده أيضاً، ولذا لم يعثر على خلاف فيه»[١].

لكن بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر في أغراضهم التكوينيّة لا يستلزم البناء عليه في أغراضهم التشريعيّة التي تحكم علاقات الموالي والعبيد، فإنّ الحجّية في الأغراض التكوينيّة ليست هي التي في الأغراض التشريعيّة، إذ الأولى تعني المحرّكيّة الطبيعيّة، فيما تعني الثانية التنجيز والتعذير بلحاظ تكاليف المولى.

وعليه أشكل على هذا الوجه صغرى وكبرى.

• أمّا صغروياً فإنّ «العقلاء وإن كانوا لا يطالبون بالألفاظ الصريحة في مجال بيان أغراضهم التكوينيّة، إلاّ أنّ هذا ليس من باب التعبّد بالظهور بل على أساس نكات أخرى، إذ لا يعقل التعبّد في مجال الأغراض التكوينيّة ولا معنى للحجّية والمنجّزية والمعذّرية فيها، وأمّا نكات العمل وملاكاته فقد يكون عبارة عن حصول الاطمئنان من الظهور أحياناً بأنّ المتكلّم ليس بناؤه على التأويل والألغاز أو الإجمال أو حصول الغفلة العرفية عن احتمالات خلاف الظاهر أو عدم الأهمّية بالغرض التكويني بحيث يرتّب الأثر على احتمالات خلافه المقتضية للاحتياط أو كونه على وفق الاحتياط أو إيقاع باب التزاحم مثلاً بين أطراف القضية ونحو ذلك.

• وأمّا كبرويّاً، فمع التسليم بالصغرى تعقّلاً ووقوعاً فأيّ فائدة في مثل هذه السيرة العقلائية في مجال الأغراض التكوينيّة؟ وأيّ فائدة في

---

(١) **دراسات في علم الأصول**: ج٣ ص١٢٧؛ **بحوث في علم الأصول**: ج٤ ص٢٥٠.

عدم ردع الشارع عنها؟ فإنّ غايته إمضاؤه في مجاله لا في مجال الأغراض التشريعيّة وعالم التنجيز والتعذير الذي هو المهمّ من هذا البحث»[١].

إلاّ أنّا ذكرنا في بحث السيرة العقلائية وإثبات كاشفيّتها من أنّه لا ملازمة بين السكوت وإمضاء السيرة، فهناك أمور كثيرة عند العقلاء لا علاقة للشارع بها ولا تدخل في دائرة الردع أو الإمضاء الشرعي، ومن هنا قيل: إنّ السيرة العقلائية المنعقدة في الأغراض التكوينيّة قد تسري إلى الأغراض التشريعيّة للمولى بسبب استقرارها واستحكامها عند العقلاء بحيث لو لم يردع عنها لكان ممضياً لها. نعم، لو كانت السيرة من النوع الذي لا يحتمل سريانه إلى الأغراض التشريعيّة فلا يدلّ السكوت على الإمضاء فيها.

ومن هنا علّق الشهيد الصدر على الإشكالين المتقدّمين بقوله:

«والتحقيق أنّ الاعتراض الصغروي المذكور وإن كان صحيحاً في الجملة بمعنى أنّه لا معنى للحجّية والتعبّد في باب الأغراض التكوينيّة واحتمال كون المحرّك فيها إنّما هو الاحتمالات التكوينيّة ودرجتها أو المحتملات التكوينيّة وأهمّيتها، إلاّ أنّ هذا لا يمنع عن صحّة الاستدلال بها في محلّ الكلام لأنّ هذه السيرة بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكاً يوميّاً عامّاً في حياة كلّ عاقل فسوف تشكّل عادةً وجبلّة وفطرة ثانوية للإنسان العرفي بحيث يكون بابه باب العادة لا باب التعقّل والتبصّر والدراية، ومع تحوّل السلوك العقلائي من سلوك تبصّر مدروس إلى سلوك عفويّ جبلّي لا يضمن بحسب الخارج حينئذ أن لا يكون السير عليه أوسع من مأخذه الأوّل ونكتته العقلية التي

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥١.

يفترض لها بل لعلّه يصبح تدريجاً أدباً عقلائياً ومنهجاً عرفياً يُعاب الإنسان على مخالفته والخروج عنه المعبَّر عنه بالتقاليد العرفية أو العقلائية.

وبذلك سوف تشكّل هذه السيرة إحراجاً للشارع في مجال الأغراض التشريعيّة أيضاً؛ إذ لا ضمان لعدم امتدادها إلى هذا المجال انسياقاً معها وتأثّراً بها كعادة جارية، فلو لم يكن الشارع راضياً وموافقاً عليها لزمه التنبيه على ذلك وردعهم عن استخدام نفس النزعة العادية في مجال التشريعات.

ومنه يظهر جواب الاعتراض الكبروي، فإنّ سكوت الشارع عن هذه السيرة لا يثبت مجرّد عدم المضايقة منها في مجال الأغراض التكوينيّة بل يثبت موافقته على امتدادها إلى مجال الظواهر في الأدلّة الشرعية أيضاً»[1].

التقريب الثاني: التمسّك بسيرة العقلاء في عالم المولويات العرفية والأغراض التشريعيّة لهم؛ حيث إنّ بناء العقلاء على إلزام كلّ من الآمر والمأمور بالظهور ويرونه حجّة. وعليه يثبت إدانة العقلاء لكلّ من الآمر والمأمور بالظهور في أغراضهم التشريعيّة.

وهذا التقريب سليم من الاعتراضين السابقين؛ لأنّ الحجّية والتعبّد معقول في هذا المقام، فلا يحتاج في الاستناد إلى هذه السيرة لإبراز نكتة تحوّلها إلى سلوك عاديّ جبلّي، إذ يكفي ثبوت نفس الإدانة العقلائية المولوية، لكن مصاديق هذه السيرة خارجاً أقلّ من تطبيقات السيرة العقلائية في الأغراض التكوينيّة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥١.

وهنا لابدّ من توضيح المقصود بالسيرة حسب هذا التقريب، وفيه احتمالات:

١ ـ أن يكون المراد بهذه السيرة دعوى الإدانة العقلائية على أساس كاشفيّة عقلية عملية، لكن هذا الاحتمال يلزم منه ثبوت الحجّية الذاتية للظنّ وقد ثبت عدمها.

٢ ـ أن يكون المراد أنّ العاقل يعاقب أو يعاتب الآمر أو المأمور إذا خالف الظهور؛ فإنّ الحجّية حكم يجعله نفس الآمر بلحاظ مأموره بالخصوص لا شخص آخر؛ لما تقدّم من أنّها عبارة عن حكم ظاهريّ يجعله صاحب الأغراض التشريعيّة وهو المولى، ومثل هذا لا يكون إلاّ من قبل كلّ مولى بلحاظ مواليه لا غير.

٣ ـ أن يكون المراد أنّ كلّ عاقل يرى أنّه لو كان جالساً مجلس ذلك المولى الآمر لجعل الظهور حجّة فيما بينه وبين مأموريه، وهذه قضية شرطية يبني عليها كلّ عاقل ولو ارتكازاً، وهو المعنى المقصود هنا من السيرة العقلائية.

وهذا التقريب يمكن تتميمه حتّى على مبنى المحقّق الاصفهاني من أنّ الشارع سيّد العقلاء أو أحدهم، إذ إنّ الشارع بعد أن بعث الرُّسل وشرّع الشرائع قد لبس لباس المولوية لا محالة، فتكون مولويّته على أساس ما تبانى عليه العقلاء في سيرتهم وأغراضهم التشريعيّة، وهو العمل بحجّية الظواهر.

إلاّ أنّ هذا البيان ـ مع البناء على تماميّة مبنى الاصفهاني ـ غير قابل للتطبيق في المقام، فإنّ قسماً من ظهورات كلام المولى الشرعي ليس له مثيل أو نظير عند العقلاء في أغراضهم التشريعيّة، كما إذا كان الكلام المطلق قد صدر في القرن الأوّل الهجري والمقيّد في القرن الثاني، إذ من

الواضح عدم وجود مثل هذه الطريقة في التفاهم والتخاطب عند العقلاء مع أنّها متحقّقة في الخطابات الشرعيّة كما لا يخفى، ومن ثمّة يكون قياس الشارع على عمل العقلاء في حجّية الظواهر قياساً مع الفارق، ومنه يظهر عدم تماميّة التقريب الثاني من الناحية التطبيقيّة في المقام.

نعم يمكن تتميمه بما ذكرناه في تتميم التقريب الأوّل من أنّ الارتكاز العقلائي لو كان فيه قابليّة السريان إلى الأمور التشريعيّة الصادرة من المولى سبحانه وتعالى، فعلى المولى أن يردع عنه لو كان مخالفاً لطريقته في التخاطب، ومع عدم الردع نستكشف الإمضاء والقبول.

هذا على استكشاف السيرة العقلائية نفسها، أمّا إثبات الإمضاء الشرعي الذي يمثّل الركن الثاني في الاستدلال بالسيرة العقلائية «فقد تقدّم أنّه يستكشف من عدم ردعه عنها على أساس أحد ملاكين إمّا لزوم نقض الغرض لو لم يكن موافقاً عليها ولم يردع، أو انعقاد ظهور حاليّ في إمضائه وتقريره، والأوّل منهما تامّ في المقام في ضوء ما تقدّم في تقرير حقيقة هذه السيرة العقلائية الممتدّة إلى مجال الأغراض التشريعيّة، وأمّا الثاني فالظهور الحالي وإن كان ثابتاً هنا أيضاً بنحو أقوى بل يمكن اعتباره ظهوراً لفظياً لأنّ نفس تصدّي الشارع لتفهيم مرامه بالظهورات وعدم تقيّده بإبراز العبارات الصريحة ظاهر في البناء على مرجعيّتها وحجّيتها في مقام اقتناص المرام، وهذا ظهور للشارع بما هو متكلّم لا بما هو شارع فحسب، فيكون ظهوراً كاللفظيّ، إلاّ أنّه لا يمكن جعل ذلك دليلاً على إمضاء السيرة في المقام، لأنّ الكلام بعد في حجّية الظهورات، اللّهمّ إلاّ أن يحصل لنا اليقين بمدلول هذا الظهور، أو التلفيق بين السيرة المتشرّعية والعقلائية بأن نثبت حجّية شخص هذا الظهور بالسيرة المتشرّعية ثمّ به نثبت إمضاء السيرة العقلائية، وليس هذا عبثاً أو

مستدركاً، لأنّ المقدار الذي يثبت بسيرة المتشرّعة من الحجّية قد يكون له قدر متيقّن هو خصوص الظهور القويّ لا مطلق الظهور ويكون شخص هذا الظهور داخلاً في القدر المتيقّن»[١].

إثبات عدم الردع

من الواضح أنّ عدم وصول الردع كاف لإثبات عدمه، لكن قد يشكل في المقام بتحقّق الردع من خلال الاستناد إلى عمومات وإطلاقات النهي عن العمل بالظنّ الواردة في الكتاب العزيز أو بإطلاق أدلّة الأصول الشرعيّة المقرّرة لموارد عدم العلم الشامل للظنّ أيضاً كحديث الرفع مثلاً.

وهذا الإشكال مشترك بين الاستدلال بالسيرة والاستدلال على حجّية خبر الواحد، وسيأتي بحثه التفصيلي في محلّه من حجّية الخبر، نعم هناك نكتتان مختصّتان ببحث السيرة حول هذه الشبهة.

«**إحداهما**: أنّ هذه العمومات لا تصلح لذلك، بداهة أنّ مثل هذه السيرة لشدّة ترسّخها واستحكامها في أذهان العقلاء والمتشرّعة ـ حتّى أنّه لم يتزعزع شيء منها بعد ورود المطلقات المذكورة التي كانت على مرأى ومسمع من الناس ـ لا يكفي في ردعها الاعتماد على مثل هذه المطلقات، فإنّ الردع لابدّ وأن يتناسب مع المردوع عنه، فمثلاً نحن نرى في باب الردع عن القياس ما أكثر وأشدّ التصريحات الصادرة عنهم في مقام الردع عنه رغم أنّه لا ترسخ في أذهانهم وأنّ الحاجة الفقهية إليه والتعامل الفقهي معه أقلّ بمراتب من الحاجة إلى الظهور والتعامل معه

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٣.

في الفقه فضلاً عن المجالات الأخرى.

الثانية: يمكن القول باستحالة الرادعية في المقام، لأنّ ما يراد جعله رادعاً بنفسه ظهور وظنّ، فيلزم من حجّيته لكي يكون رادعاً عدم حجّيته، وكلّ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

وهذا البيان يحتاج في تتميمه إلى دعوى مصادرة وجدانية عهدتها على مدّعيها وهي القطع بعدم الفرق في فرض عدم الحجّية بين سائر الظهورات وشخص هذا الظهور الرادع وإلاّ فتثبت حجّية شخص هذا الظهور بالسيرة العقلائية؛ إذ لا رادع عنه غيره بحسب الفرض، وهو يستحيل أن يكون رادعاً عن نفسه، فإذا كان حجّة فيردع به عن حجّية سائر الظهورات»[1].

أي أنّ القرينة العقليّة تكون بنفسها مانعة لشمول هذه الأدلّة لنفسها، وبعبارة أخرى: الإطلاق القرآني في﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2] ينحلّ إلى إطلاقين: أحدهما شامل للظهورات الأخرى، والآخر شامل لظهور الآية نفسها، والاستحالة العقليّة تمنع من التمسّك بالإطلاق الثاني، فيبقى الأوّل على حاله.

المقارنة بين السيرة العقلائية والمتشرّعية

من الواضح أنّ الفارق الأبرز بين السيرتين هو أنّ السيرة المتشرّعية ليست بحاجة إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها، بخلاف العقلائية كما تقدّم، ولهذا تكون الأولى أقوى دلالة على الموقف الشرعي من الثانية.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) الإسراء: ٣٦.

ومن الفوارق الأخرى أنّ السيرة العقلائية أوسع مورداً من المتشرّعية كما أشار إليه الأستاذ الشهيد في دورته الأولى، لكنّه عاد وناقش هذا الفارق في دورته الثانية.

أمّا كيف تكون السيرة العقلائية أوسع مورداً من المتشرّعية؟ فقد قال قدّس سرّه: «إنّ السيرة المتشرّعية باعتبارها دليلاً لبّياً لابدّ وأن يقتصر فيه على القدر القطعيّ المتيقّن من مدلوله، فلا يمكن أن نثبت بها إلاّ ما أحرز يقيناً عمل المتشرّعة به من الظهورات، فمثلاً لا يمكن أن نثبت بها حجّية الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام، إذ لا يمكن القطع بأنّ عمل أصحاب الأئمّة كان على الأخذ بها؛ لعدم شيوع الاستدلال بمثلها في مجال الاستنباط، بخلاف الظواهر اللفظية المتمثِّلة في الكتاب والسنّة، بل بعض مراتب الظهورات اللفظية أيضاً قد لا يحرز العمل به من قبلهم.

والحاصل: يكون مضمون السيرة المتشرّعية قضية مهملة وهي في قوّة الجزئية، فلا يمكن الرجوع إليها كلّما شكّ في حجّية ظهور كان فيه نكتة تستوجب مثل التشكيك، من قبيل كونه يظنّ بخلافه أو لا يظنّ بوفاقه أو غير ذلك. وهذا بخلاف السيرة العقلائية المنعقدة بمعنى القضية الطبعيّة العقلائية فإنّه لا يشكّ في عمومها؛ لمطلق الظواهر الحالية واللفظية بمراتبها المتعارفة عقلائياً»[1].

وقد ناقش رحمه الله ذلك وأثبت إمكان تعميم نتيجة السيرة المتشرّعية ومساواة دائرتها للسيرة العقلائية وذلك «بعد ضمّ افتراض وجود السيرة العقلائية أوّلاً، بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلائية بعين الاعتبار أمر لابدّ منه في إثبات أصل السيرة المتشرّعية، وليس هذا مستدركاً لما

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٥.

قلنا من أنّ الاستدلال بالسيرة المتشرّعية ليس بحاجة إلى عدم الردع بخلاف العقلائية التي لا يكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها، ووجه الاحتياج أنّ العقلاء لو لم يكونوا يبنون على الظهورات فكان حال الظهور عندهم حال غيره من القواعد غير المقبولة كالقرعة أو الاستخارة مثلاً، فلا يمكن استكشاف ثبوت سيرة متشرّعية في زمان المعصومين عليهم السلام، لأنّ ذلك إنّما كان ببيان أنّه لو كانت لهم طريقة أخرى في مقام اقتناص المرام لكانت حادثة فريدة على خلاف الوضع العقلائي العام، ومثله لن يمرّ بدون تسجيل تأريخيّ بشكل وآخر، مع أنّه لم تصل رائحة ذلك إلينا.

وواضح أنّ مثل هذا البيان إنّما يتمّ فيما لو افترض أنّ الوضع العقلائي العامّ كان يعتبر أيّ طريقة أخرى غير الظهور أمراً غريباً عن طباعهم وإلاّ كان حال الظهور حال تلك القضايا، فلماذا يفترض أنّ العمل كان به لا بها.

فافتراض أنّ العمل بالظهور هو الطريقة العقلائية الطبعية مقوّم لطريقتنا في استنتاج السيرة المتشرّعية، وحينئذ بالطريقة نفسها نثبت التعميم في مضمون السيرة المتشرّعية؛ إذ لو كان مؤدّاها أقلّ من مؤدّى القضية الطبعية وأخصّ منه فهذا لا منشأ عقلائيّ طبعيّ له وإنّما ينحصر منشؤه في البيان الشرعي الذي يعتبر تحديداً للقضية العقلائية وردعاً عنها، ومثله لو كان لوصل إلينا عادةً مع أنّه لم يصل شاهد عليه من قريب أو بعيد، فليست السيرة المتشرّعية مهملة بذلك النحو الذي يجعل مؤدّاها في قوّة الجزئية دائماً»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٥.

لكن يمكن التعليق على ما أفاده قدّس سرّه أوّلاً: بأنّا نسأل: هل ثبوت السيرة المتشرّعية يحتاج إلى انعقاد السيرة العقلائية قبلها؟

والجواب: إنّ السيرة المتشرّعية المحضة ليست بحاجة إلى ذلك، وإنّما الكلام في السيرة المتشرّعية بالمعنى الأعمّ، وهي أيضاً لا تحتاج إلى انعقاد سيرة عقلائية قبلها؛ إذ مع الجزم بتحقّق سيرة متشرّعية في زمان المعصوم عليه السلام لانحتاج لضمّ مقدّمة (أنّها لو كانت مخالفة للعقلاء لنقلت إلينا). ومن الواضح بل المقطوع به أنّ سيرة المتشرّعة في زمنهم عليهم السلام كانت قائمة على العمل بالظواهر، من هنا ذكرنا وجهاً ثالثاً لحجّية الظواهر غير ما تقدّم من الوجهين، وهو الاستناد إلى سلوك أئمّة أهل البيت عليهم السلام نفسه في الاستفادة من الآيات القرآنية وأقوال النبيّ صلى الله عليه وآله كما سيأتي في محلّه.

وثانياً: إنّ البيان المذكور طبّق الركن الثاني في السيرة العقلائية لإثبات أنّ الشارع لم يضيّق هذه السيرة؛ لأنّه لو كان لوصل إلينا، في حين إنّنا ميّزنا بين السيرة العقلائية والسيرة المتشرّعية من خلال الحاجة إلى الإمضاء في الأولى وعدم الحاجة إليه في الثانية، وعليه تكون السيرة المذكورة عقلائية لا متشرّعية لأنّها احتاجت إلى إمضاء، وهو خلف الفرض. وبذلك يتّضح أنّ مهمّ الدليل على حجّية الظواهر هو السيرة العقلائية.

تجدر الإشارة أوّلاً إلى أنّ جلّ الاستدلالات في المسائل الفقهيّة قائمة على حجّية الظواهر، وتقدّم أنّ مهمّ الدليل على حجّية الظهور هو إمّا السيرة العقلائيّة أو سيرة المتشرّعة، ومن المعلوم أيضاً أنّ أغلب الظهورات التي يذكرها الفقهاء في استدلالاتهم هي ظهورات فنّيه صناعية

أو اقتناصية، بمعنى أنّها قائمة على ضمّ القرائن وتحديد مناسبات الحكم والموضوع والتحليل ثمّ الاستنتاج.

من هنا لابدّ أن نسأل عن إمكانيّة الاعتماد على هذه الظهورات العرفيّة في فهم معارف الدِّين الأخرى كالتوحيد والمعاد والإمامة وغيرها من المسائل العقدية؟ خصوصاً مع وجود هذا الكمّ الهائل من النصوص المتعارضة والموضوعة والمنقولة بالمعنى؟ وهل يمكن إثبات المنظومة المعرفيّة للرسالة الخاتمة التي تريد قيادة المجتمع الإنساني بالعدل والمساواة على أكمل وجه إلى يوم القيامة، من خلال الاعتماد على الظهورات العرفيّة للروايات والنصوص؟ مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الشريعة الخاتمة والدِّين الإسلامي فيه من المعارف ما لا تملكه البشريّة ولا حتّى الشرائع السابقة.

وهذا التساؤل هو الذي أدّى بكبار أهل التحقيق من الفلاسفة والعرفاء إلى اتّخاذ طريق آخر لإثبات المعارف العليا للدِّين وأصول العقائد، أمّا الفلاسفة فقد اختاروا العقل طريقاً لذلك، وأمّا العرفاء فقد سلكوا طريق التصفية وتزكية النفس للوصول إلى حقائق الدِّين الإلهي.

بعبارة أخرى: إنّ العرفاء قرّروا عدم فائدة العلم الحصولي لفهم معارف الدِّين سواء كان علماً حصوليّاً يقينيّاً قائماً على أساس العقل، أو ظنّياً قائماً على حجّية الظواهر، أي لا طريق إلاّ العلم الشهودي والحضوري.

استناداً لذلك نرى أنّ المنهج السائد في الحوزات العلميّة فروعاً وأصولاً هو الاستناد إلى ظهور الروايات والنصوص إلاّ بعض الاستثناءات التي صدرت من بعض المحقّقين والمفسّرين في هذا المجال.

وحيث إنّ حجّية الظهور قائمة على أساس السيرة العقلائيّة فلابدّ من الوقوف على الموانع ونقاط الضعف التي قد يُدّعى وجودها عند الاستدلال بهذه السيرة، فنقول:

دفاع عن الاستدلال بالسيرة العقلائية

تارةً يقتنص مراد المتكلِّم من ظهور كلامه، وأخرى يكون من ظهور فعله، لكن دلالة الفعل لها نحوان، أحدهما: دلالة تكوينيّة وذلك كذهاب الإنسان إلى الجهاد والتضحية في سبيل الله، فإنّ هذا الإنسان يقوم بأفعال لا تصدر من شخص لايؤمن بالله وبتعاليم الدِّين، والجهاد فعل لا يصدر إلاّ من إنسان له هذه الخصوصيّة وهذا ظهور فعليّ (عمليّ) قائم على أساس دلالة تكوينيّة. والآخر: دلالة وضعيّة غير لفظيّة، كما هو في جملة من الظواهر المتعارفة عند العقلاء للدلالة على شيء، كرفع اليد أو غطاء الرأس للسلام مثلاً، وهذا الفعل قد تكون له دلالة في مجتمع ما لكن ليس له هذه الدلالة في مجتمع آخر، إلاّ أنّ دلالة بالفعل بالرغم من وجودها عند العقلاء لا نكاد نعثر على مثلها بين المتشرّعة في الشبهات الحكمية مثلاً، فتحقّق السيرة العقلائية على حجّية الظواهر لا يستلزم تحقّقها عند المتشرّعة بالضرورة، وهذا من موارد الانفكاك بين السيرتين.

في ضوء ذلك يحاول البعض إبراز مجموعة من نقاط الضعف على الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الظواهر، فإنّ هناك مجموعة من الظواهر التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي لكنّها لا تستند في حجّيتها إلى السيرة العقلائية. وفي هذا المجال تُذكر حالتان:

الحالة الأولى: إنّه يمكن القول بعدم انعقاد السيرة العقلائية على حجّية بعض الظواهر أصلاً، وبذلك لا معنى للبحث عن إمضاء الشارع وعدمه،

فإنّ السيرة في المجتمعات العقلائيّة قائمة في الأعمّ الأغلب على الاعتماد على الظهور في الحالات التي لا توجد فيها قرائن متّصلة بالكلام، وعندما نرجع إلى طريقة الشارع في الكلام وبيان مراداته نجد نحواً آخر ليس متعارفاً عند العقلاء، وهو الاعتماد على القرائن المنفصلة كما لو كان الإطلاق في العقد الخامس من الهجرة، والتقييد من العقد الخامس عشر مثلاً، فإنّ مثل هذا المنهج لبيان الأحكام والتشريعات ليس متعارفاً عند العقلاء لكي نسأل أنّ الشارع أمضاه أم لا؟

وهذا الإشكال وارد حتّى على السيرة المتشرّعية، إذ ذكرنا في الأبحاث المتقدّمة أنّ السيّد الشهيد ربط بين السيرة العقلائيّة والسيرة المتشرّعيّة وقرّر أنّ المورد الذي لا توجد فيه سيرة عقلائية، لا طريق لإثبات السيرة المتشرّعية فيه أيضاً، فيُقال إنّه لم يحرز عمل المتشرّعة بالظواهر مع وجود هذه الطريقة من الاعتماد على القرائن المنفصلة، وعليه لابدّ أن يكون جواب هذا الإشكال على مستوى كلتا السيرتين.

قال قدّس سرّه: «أن يقال بلزوم ضمّ السيرة المتشرّعية في إثبات أصل ثبوت السيرة العقلائية في الظهورات الموجودة في ثنايا الأدلّة الشرعية، لأنّ هذه الظهورات تختلف عن الظهورات العرفية في مقام المحاورة والتي هي القدر المتيقّن من شمول السيرة العقلائية لها في أنّها ظهورات صادرة في مجالس متعدّدة مفصولة بعضها عن بعض زماناً ومكاناً وحتى من حيث المتكلِّم نفسه، فإنّ الأئمّة عليهم السلام قد خالفوا الطرائق العرفية في المحاورة بكثرة اعتمادهم على القرائن المنفصلة المتعدّدة والصادرة في مجالس مختلفة وأزمنة متباعدة ومن أئمّة متعدّدين في عصور مختلفة، ومثل هذه الطريقة ليست بعرفيّة ولا أقلّ في أنّها لا تكون رائجة

فيما بين العقلاء لكي ينظر ما هو بناؤهم فيها، فالسيرة العقلائية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة وحدها لا تكفي لإثبات حجّية مثل هذه الظهورات.

وقد تبيّن هذه الشبهة للتشكيك حتّى في السيرة المتشرّعية؛ لتوقّف تماميّتها على افتراض العموم في السيرة العقلائية في المرتبة السابقة عليها، وإلاّ لم يكن طريق لإثبات عمومها»[1].

والجواب: أنّه لا يمكن إبطال عموم كلتا السيرتين بالشبهة المذكورة.

• أمّا السيرة المتشرّعية: فلأنّ ثبوت هذه السيرة إنّما يتوقّف على ثبوت أصل كبرى حجّية الظهور عند العقلاء وبحسب طباعهم لا انطباقها في خصوص كلمات الشارع، أي مع التسليم بوجود الارتباط بين السيرتين، فإنّا نحتاج إلى أصل السيرة العقلائية فقط دون تفاصيل هذه السيرة، مضافاً إلى إمكان دعوى الجزم بقيام سيرة المتشرّعة في العصور المتوسّطة على الاعتماد على القرائن المنفصلة.

• وأمّا السيرة العقلائية فيمكن مناقشة ما ذكر بصددها كبرى وصغرى.

أمّا كبرويا: لابدّ من التمييز بين الأغراض التكوينيّة والتشريعيّة عند العقلاء؛ إذ انعقدت سيرتهم في الثانية على أنّ لنفس صدور الكلام والظهور واستناده إلى المولى موضوعيّة في باب الحجّية والإدانة، وليس حال الظواهر في هذا المجال حال الظواهر في مجال الأغراض التكوينيّة التي يتعامل معها لمجرّد كاشفيّتها التكوينيّة ليقال بأنّ مجالها الظهورات المتعارفة، وعليه عند صدور كلام من المولى المشرّع فيعتمد على ظهوره سواء اعتمد على القرائن المنفصلة أم لا؛ لتحقّق الملاك في ذلك

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

وهو الظهور نفسه. نعم، مع تصريح المولى بعدم الاستناد إلى الظهور حتّى مجيء القرينة المنفصلة فإنّه لا يعتمد على هذا الكلام عقلائياً بالرغم من كونه ظاهراً.

وأمّا صغروياً: فدعوى أنّ السيرة العقلائية غير قائمة على القرائن المنفصلة أوّل الكلام، إذ لا يخفى حال المشرّعين والمقنّنين في ذلك، خصوصاً في المجالس التشريعيّة التي تضع القوانين ويتمّ العمل بها ثمّ بعد فترة تتعرّض للتخصيص أو التعديل والإصلاح ومع ذلك يكون القانون حجّة من حين صدوره مباشرةً. فالعقلاء يعتمدون هذه الطريقة أيضاً. نعم، الشارع أوسع استعمالاً لها، ومن ثمّ يأتي الإمضاء على كلتا السيرتين.

الحالة الثانية: بيانها يتوقّف على مقدّمة حاصلها أنّ هناك نوعين من الظهورات:

١. الظهورات العرفية التي تنسبق إلى الذهن في الوهلة الأولى من صدور الكلام من المتكلِّم.

٢. الظهورات العرفية التي يتوقّف اقتناصها على شيء من الدقّة والتحليل وإعمال المناسبات، ويمكن تسميتها بالظهورات الصناعية أو الفنّية في قِبال الظهور العرفي من النوع الأوّل.

وقد انعقدت سيرة العقلاء على العمل بكلا النوعين من الظهور في أغراضهم التكوينيّة والتشريعيّة. وقد ذكرنا أنّ هذه السيرة بحاجة إلى إمضاء شرعيّ لكي يتمّ الاعتماد عليها لإثبات حجّية الظهور، ومن هنا يمكن القول إنّ الإمضاء الشرعي لم ينصبّ على كلا النوعين المذكورين، بل يوجد هناك ردع عن الاعتماد على النوع الثاني منهما، ويتمثّل هذا الردع بطائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات التي نهت عن تفسير الكتاب بالرأي[١]، والتي استند إليها بعض علمائنا المحدّثين لإسقاط حجّية ظواهر الكتاب العزيز، وذلك بعد تفسير «الرأي» بالظهور الدقّي الصناعي غير المنسبق إلى الذهن العرفي مباشرة؛ وبذلك تكون رادعة عن السيرة بالعمل بهذا الظهور.

ويمكن تعميم هذا البيان ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ ليشمل روايات المعصومين عليهم السلام فيقال: «مَن فسّر حديث المعصوم برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»؛ ضرورة أنّ كلام المعصوم عليه السلام هو القرآن لكن بتوضيح بشريّ، إذ هو ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ** ﴾، فهناك ضوابط لفهم كلامهم عليهم السلام كما هو الحال في ضوابط فهم القرآن الكريم[٢].

الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن العمل بالقياس والتي نصّت على أنّ **دين الله لا يُصاب بالعقول**[٣]، وشدّدت على الابتعاد عن إعمال الذوق الشخصي والاستحسان للوقوف على أحكام الشرع المقدّسة.

«فيُقال إنّ بعض مراتب الاستظهار المبتنية على إعمال تحليلات عرفية أو إبراز مناسبات ونكات للظهور أو إلغاء الخصوصيّات المأخوذة بحسب ظاهر الدليل ونحو ذلك قد يصدق عليه عنوان القياس والاستحسان لأنّها تعميمات مبتنية على مناسبات، وهي وإن كانت تشكّل ظهوراً في الدليل، بحيث يعترف بالظهور والدلالة فيها بعد

---

(١) ينظر **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٣٣ و١٨٩ و ٢٠٤.

(٢) هذه المسألة من فروع مسألة تعدّد القراءات، فالقراءة والفهم ليس مفتوحاً لكلّ أحد على مصراعيه بل لابدّ من منهج وضوابط خاصّة لفهم النصّ الديني.

(٣) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، الشيخ محمّد باقر المجلسي، ط٢، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣ م: ج٢ ص٣٠٣.

الالتفات إلى تلك النكات، إلاّ أنّه قد يقال بأنّ هذه لشباهتها بإعمال الرأي والقياس يحتمل شمول الروايات الرادعة لها، ومعه لا يبقى جزم بعدم الردع لولا إبراز السيرة المتشرّعية وفعليّة عملهم بها»[1] [2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٨.

(٢) البحث حول تقسيم الظهور إلى عرفيّ وآخر دقّي معتمد على التحليل وإعمال المناسبات له معطيات كبيرة على مستوى البحث المعرفي في المقولات الدينيّة، وهو من أهمّ المباحث التي تُثار في مسائل أصول الدِّين والبحوث العقدية عموماً، إذ تنقسم معارف الدِّين عموماً إلى قسمين:

أحدهما: المسائل التي يكون الغرض منها الإيمان والاعتقاد القلبي وإن كان يترتّب عليها أثر عمليّ كالمسائل الاعتقادية في أصول الدِّين.

والآخر: المسائل التي يكون الغرض منها العمل الشرعي وإن كانت تترتّب عليها آثار اعتقادية التزاماً، كتشريع الصلاة والصوم وسائر العبادات وفروع الدِّين.

وفي هذا المجال وقع البحث حول مسألة «الإمامة» وأنّها إلى أيّ القسمين تنتمي؟ فقد ذهبت مدرسة الخلفاء إلى أنّها من المعارف الدينيّة العملية الفقهية لا الاعتقادية، وذهبت مدرسة أهل البيت إلى أنّ الإمامة مسألة تنتمي إلى ميدان البحث العقدي، نعم تترتّب عليها آثار عملية كالطاعة والتسليم والانقياد.

وهناك تقسيم آخر للمعارف العقدية نفسها اقترحناه في بحوثنا الكلامية، وهو أنّ المسائل العقدية والإيمانية تنقسم إلى قسمين هما: الأصول العقدية، والفروع العقدية.

ومثال الأوّل الإيمان بالله الواحد الأحد والإيمان بالنبوّة والإمامة والمعاد، وأمّا الثاني فمثاله البحث في حقيقة علم النبيّ والإمام وحقيقة الصراط وتفاصيل البرزخ وغيرها من تفاصيل البحث العقدي.

في ضوء ذلك لابدّ أن نعرف هل اليقين المطلوب في المسائل العقدية يشمل جميع هذه المسائل أم بعضها؟ ولا شكّ أنّ هذه المسألة لم تنقّح بصورة مستقلّة ومفصّلة في أبحاث علم الكلام؛ إذ إنّهم يطلقون القول بمطلوبيّة اليقين في أصول الدِّين من دون تفصيل في ذلك.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الظهور الذي استند إليه في روايات الردع ليس ظهوراً عرفيّاً منسبقاً إلى الذهن مباشرةً، بل هو ظهور يستند إلى إعمال المناسبات والتحليل الدقّي، وبالتالي يكون الاستدلال به على الردع عن

إلاّ أنّا حينما نرجع إلى عامّة الناس لا نراهم يعرفون حتّى معنى اليقين الأعلائي المذكور في أمثال هذه المسائل، ولا يوجد عندهم إلاّ الاطمئنان القلبي. ومن الواضح أنّ مسائل فروع العقائد تعتمد على حجّية الظواهر من القسم الثاني أي الظهور الدقّي المحتاج إلى التحليل والدقّة وجمع القرائن.

وعليه لابدّ من التفصيل بين الإنسان المجتهد المحقّق في هذه المعارف وبين الإنسان الاعتيادي، فيكون المطلوب من الأوّل الحصول على اليقين بالمعنى الأخصّ الحاصل من مقدّمات برهانية مادّةً وصورة. وأمّا الثاني فليس المطلوب منه إلاّ اليقين بمعناه الأعمّ، وهو اطمئنان النفس بثبوت المحمول للموضوع.

في هذا المجال يمكن القول أيضاً: لو كان المطلوب في المسائل العقدية هو خصوص اليقين بالمعنى الأخصّ، فلا يمكن اعتماد ما طرحه السيّد الشهيد في كتاب «الأسس المنطقية» في تحقيق مثل هذه المسائل، فقد صرّح قدّس سرّه أنّ نتيجة المذهب الذاتي هي ثبوت المحمول للموضوع فقط، وأمّا استحالة الانفكاك بينهما فلا يثبتها، وهذا فرق أساسيّ بين المنطق الأرسطي والمذهب الذاتي في نظرية المعرفة.

ثمّ إنّ ما افترضناه من أنّ المطلوب في الفروع الاعتقادية هو اليقين بمعناه الأعمّ يرجع إلى أنّ طريق البرهان مغلق بالنسبة إلى جلّ هذه المسائل وليس للعقل القدرة على الخوض فيها كحقيقة البرزخ والميزان والصراط وتطاير الكتب وغيرها من تفاصيل المعارف العقدية، ومن هنا قال العرفاء: إنّ مسائل العرفان طور وراء طور العقل. وفي ضوء ذلك ينفتح باب التقليد في دائرة هذه المسائل الاعتقادية، وبه ينفتح بحث حجّية الظواهر في هذا المجال. راجع تفاصيل ذلك في: **التفقّة في الدِّين**، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، دار فراقد، ط١١، ١٤٢٥هـ: ص١١٥ وما بعدها.

حجّية الظهورات الدقّية أوّل الكلام كما هو واضح.

الوجه الثاني: إنّ هذا المقدار لا يكفي في الردع عن السيرة بعد فرض انعقادها وعموم نكتتها، فقد ذكرنا سابقاً أنّه لابدّ في مقام الردع عن سيرة أو تعديلها أن يكون الردع واضحاً صريحاً في إرادة ذلك. فمجرّد التشابه بين بعض الظهورات والقياس أو إعمال الرأي المردوع عنه، لا يشكّل ردعاً؛ فعدم الردع المناسب ثابت.

الوجه الثالث: وهو مستند إلى القاعدة التي نقّحها المحقّق الخراساني في مسألة حجّية خبر الواحد للتخلّص من إشكالية الدور التي ذكرت في الاستدلال على حجّية الخبر من خلال الأخبار نفسها، إذ لابدّ أن تكون السنّة التي يُراد إثبات الحجّية من خلالها متواترة قطعية، وإلاّ لزم الدور.

في هذا المجال اقترح الخراساني قدّس سرّه ثبوت حجّية خبر الواحد بالتواتر الإجمالي لأحد الأخبار الواجدة لأخصّ صفات الاعتبار كالعدالة مثلاً، ثمّ الاطمئنان بصدوره والوثوق بصدق مضمونه، ومن خلال هذا الخبر بعينه نثبت حينئذ حجّية سائر أخبار الثقات التي لا تكون من الصحيح الأعلائي، بالتمسّك بإطلاق رواية تدلّ على الحجّية وتكون من حيث السند صحيحة واجدة للشروط الأعلائية.

هذا المنهج نفسه يمكن تطبيقه في المقام. فلو حصلنا على ظهور عرفيّ في كلام المعصوم يدلّ على الحجّية للظهور العرفي لا الدقّي التحليلي لتمكّنا من توسيع دائرة مضمون هذا الظهور لتشمل الظهور التحليلي. وفي هذا المجال يمكن تطبيق ذلك على الروايات التي أمرت بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، كقول الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو**

زخرف»[1].

والروايات في هذا المعنى كثيرة توجب الاطمئنان بهذا المضمون، وهي تُرجع الناس إلى الكتاب، والظهور الذي يثبت ذلك هو ظهور عرفيّ من النوع الأوّل، أي الذي ينسبق إلى الذهن مباشرة دون الحاجة إلى دقّة وتحليل، ومن ثمّ فالسيرة العقلائية في مثل هذا الظهور ممضاة شرعاً وهي القدر المتيقّن.

لكن عند الرجوع إلى الكتاب لا نجد أنّ ظهوراته كلّها من النوع الأوّل بل أعمّ منه ومن الظهور الدقّي الذي يحتاج إلى نوع من التحليل وإعمال المناسبات، والروايات مطلقة من هذه الجهة ولا تميّز بين الظهورين عند الرجوع إلى الكتاب، وبذلك يمكن استكشاف إمضاء كلا الظهورين المذكورين، وهذا دليل على عدم الردع عن الظهور الدقّي التحليلي.

الوجه الرابع: «إنّ الردع المحتمل متأخّر زماناً عن صدر الإسلام لتأخّر روايات الردع عن القياس والرأي ونحو ذلك، مع أنّ السيرة العقلائية على حجّية الظهور كانت منعقدة منذ صدر الإسلام من دون ردع عنها وقتئذ، بل مع إمضائها، كجملة من القضايا التي كانت ممضاة في صدر الإسلام ثمّ نسخت من باب التدرّج في التشريع، فيرجع احتمال الردع إلى احتمال النسخ فيستصحب بقاء الحجّية، وهذا عمل بإطلاق دليل الاستصحاب الداخل في القدر المتيقّن من السيرة لأنّه إطلاق لفظيّ غير قائم على أساس إلغاء الخصوصيّة وإعمال نكات كما

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١١٠، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح١٢.

لا يخفى»[١].

الوجه الخامس: ما ذكره السيّد الشهيد أيضاً وهو «التمسّك بروايات صادرة عنهم عليهم السلام تدلّ على أنّهم كانوا يستدلّون بظواهر قرآنية من نفس النمط أي حيث يكون الاستدلال بها مبنيّاً على إعمال عنايات وإلغاء خصوصيّات فيثبت أنّ هذا صحيح لا ردع عنه، ولا نقصد بذلك ما يكون ظاهراً في تفسير القرآن الكريم وبيان واقع المرام منه، وإنّما المراد ما يكون ظاهراً في الاستدلال بالآية على الحكم الذي بيّنه الإمام عليه السلام وهذا له مصاديق كثيرة، وجملة منها وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالةً إلاّ أنّ الإنصاف إمكان استفادة المدّعى منها في الجملة»[٢] نذكر منها ـ مثالاً ـ رواية الحكم بن الحكم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس؟ فقال: **صلِّ فيها قد رأيتها ما أنظفها**. قلت: أيصلّى فيها وإن كانوا يصلّون فيها؟ فقال: **نعم، أما تقرأ القرآن** ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾[٣]؟[٤]

فالآية لا تدلّ على حكم نفي مانعيّة البيع والكنائس عن صحّة الصلاة لولا إعمال عناية ذوقية وفهم أعمق لروح النصّ القرآني[٥].

ويظهر لمن راجع هذه الروايات وأمثالها أنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا بصدد تعليم أصحابهم وأتباعهم كيفيّة الاستفادة والتعاطي مع

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥٩.

(٢) نفس المصدر: ص٢٦٠.

(٣) الإسراء: ٨٤.

(٤) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٥ ص١٣٨، ح٣، باب جواز الصلاة في البيع والكنائس.

(٥) ينظر **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

نصوص القرآن الكريم وأمرهم بمعرفة المنهج الصحيح في فهم كتاب الله العزيز، كقوله عليهم السلام: «**هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله**». ومن هنا نلحظ أنّ الاتّجاهات الأخرى غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد جاءت بنظريات متناقضة وغريبة على المستوى العقائدي في مسائل التوحيد والمعاد وعلم الله تعالى والفعل الإنساني وغيرها، مع أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّه «بيان وتفصيل ونور»!! فلا سبب وراء هذه النظريات إلاّ عدم معرفة الطريق الصحيح والمنهج القويم في الاستفادة من النصّ القرآني.[1]

---

(١) راجع تفصيل ذلك في **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣ ص٩٨ وما بعدها.

(٢)

موضوع أصالة الظهور

البحث في هذا المقام تحليليّ يرجع إلى معرفة المرتكزات العقلائية والنكات العرفية التي تمثِّل الأساس الذي تستند عليه كبرى حجّية الظهور. وقبل الدخول في صلب البحث لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: أقسام الدلالة.

الثاني: دور القرائن في حصول الدلالة.

١. أقسام الدلالة

للكلام دلالات ثلاث:

١. **الدلالة التصوّرية**: وهي المعنى الذي ينسبق إلى الذهن عند سماع لفظ معيّن، ومنشأ هذا الانسباق هو الوضع والعلم به.

٢. **الدلالة التصديقية الأولى**: وتسمّى بالدلالة الاستعمالية وهي الدلالة على إرادة المتكلّم وقصده لإخطار المعنى والمدلول التصوّري في ذهن السامع، من هنا لاتتحقّق هذه الدلالة إلاّ مع وجود متكلّم عاقل ذي قصد وشعور، لكن متعلّق هذه الدلالة هو الدلالة التصوّرية الوضعية، وهذا لا يعني أنّ الدلالة الاستعمالية مستفادة من التصوّرية، بل هي مستفادة من ظهور حال المتكلّم العاقل، لكن متعلّقها يتحدّد من خلال الدلالة

التصوّرية.

٣. **الدلالة التصديقيّة الثانية**: وتسمّى الدلالة الجدّية أي التي تدلّ على أنّ المتكلّم ليس هازلاً في كلامه بل هو مريد جدّاً للمعنى حكاية أو إنشاءً، وهي أخصّ من الدلالة الاستعمالية، فإنّ هذه الأخيرة تكون محفوظة في موارد الهزل أيضاً.

٢. دور القرائن في حصول الدلالة

القرينة في الكلام على قسمين: منفصلة ومتّصلة.

أمّا القرينة المنفصلة فالمشهور بين المحقّقين عدم تأثيرها في حصول الظهور شيئاً، ولا يمكن أن تتصرّف في الظهور على مستوى جميع الدلالات. نعم، يظهر من كلمات المحقّق النائيني قدّس سرّه أنّ الدلالة التصديقيّة الثانية متوقّفة على عدم القرينة المنفصلة، لكن المشهور خلاف ذلك. نعم، هي تتصرّف في حجّية الظهور لا الظهور نفسه.

وأمّا القرينة المتّصلة فهي لا تتصرّف في الدلالة التصوّرية مطلقاً، وإنّما ينحصر تأثيرها في الدلالتين التصديقيتين، ومثال تصرّفها في الدلالة الاستعمالية من قبيل القرينة الدالّة على المجاز في «رأيت أسداً يرمي»، فيكون المراد إخطار معنى الإنسان الشجاع لا الحيوان المفترس. ومثال تصرّفها في الإرادة الجدّية من قبيل القرينة الدالّة على التخصيص أو التقييد؛ مثل: «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق».

ثمّ إنّ تصرّف القرينة المتّصلة في الدلالتين المذكورتين إنّما هو على نحو الورود لا الحكومة؛ ضرورة أنّ هذه القرينة لا تقيّد الظهور بل لا يوجد ظهور معها أصلاً قبل تماميّة الكلام.

فرضيات موضوع الحجّية

لاريب أنّ المقصود من أصالة الظهور إنّما هو التوصّل إلى إثبات المراد الجدّي للمتكلّم، لكن الكلام في كيفيّة جعل هذا الأصل وتحقّقه، أي الوقوف على تحليل الموقف العقلائي في البناء على أصالة الظهور. وفي هذا المجال ذكرت ثلاث فرضيات لتصوير موضوع الأصل المذكور:

«**الفرضية الأولى**: ما ذهب إليه المحقّق النائيني تبعاً للشيخ قدّس سرّهما[1] من أنّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزأين:

أحدهما: الظهور التصديقي الفعلي.

والآخر: عدم وجود القرينة المنفصلة واقعاً.

فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجّة، فإن شككنا في الأوّل من ناحية احتمال القرينة المتّصلة التي تقدّم أنّها تثلم الظهور التصديقي أو شككنا في الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة، فلا تجري أصالة الظهور بل كنّا بحاجة إلى أصل في المرتبة السابقة ينقّح لنا موضوع أصالة الظهور وهو أصالة عدم القرينة المتّصلة والمنفصلة؛ فإنّه بالأوّل نحرز الجزء الأوّل وهو الظهور التصديقي، وبالثاني نحرز الجزء الثاني فنحتاج إلى إجراء أصلين طوليّين، إلاّ إذا قُطع وجداناً بعدم القرينة المتّصلة أو المنفصلة.

الفرضية الثانية: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني[2] من أنّ موضوع الحجّية عبارة عن الظهور التصوّري وعدم العلم بالقرينة على الخلاف. ففي موارد الشكّ في القرينة سواء أكانت متّصلة أم منفصلة نرجع إلى

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١ ص١٠١.

(٢) **نهاية الدراية**، مصدر سابق: ج٢ ص١٧٢.

أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصل عدم القرينة الطولي لانحفاظ المدلول التصوّري على كلّ حال.

الفرضية الثالثة: إنّ موضوع حجّية الظهور عبارة عن الظهور التصديقي لا التصوّري كما أفاد المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه إلاّ أنّ الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة لا عدم واقع القرينة المنفصلة كما أفاد المحقّق النائيني قدّس سرّه، ونتيجة ذلك أنّه إذا احتملنا القرينة المتّصلة كنّا بحاجة إلى إحراز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة بأصل أو غيره، وإذا احتملنا القرينة المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصل طوليّ؛ لانحفاظ كلا الجزئين المذكورين كما هو واضح»[1].

تحليل الفرضيّات الثلاث

■ **الفرضية الأولى**: أمّا ركنها الأوّل وهو الظهور التصديقي الفعلي فهو صحيح على ما سيأتي في تحليل الفرضية الثانية. وإنّما الكلام في الركن الثاني الذي هو التوقّف على عدم وجود القرينة المنفصلة واقعاً وأنّه لابدّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة بأصالة عدم القرينة.

والتحقيق: عدم تماميّة هذا الركن، ببيان: أنّ الأصول على قسمين؛ أحدهما: الأصول التعبّدية المحضة التي لا تقوم على أيّ أساس من الكاشفية والطريقيّة. والآخر: الأصول التي تقوم على أساس الكشف والطريقيّة. ولا شكّ بعدم وجود القسم الأوّل من الأصول عند العقلاء، إذ ليس لهم تعبّدات عملية محضة، بل تستند أصولهم اللفظية جميعاً على أساس الكاشفيّة والطريقيّة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٦٧.

بناء على ذلك نسأل: إنّ أصالة عدم القرينة المنفصلة هل يعتمد عليها العقلاء بغضّ النظر عن أصالة الظهور وما يستفاد من حال المتكلّم، أو يستندون إليها مع ضمّ الجزء الأوّل الذي هو أصالة الظهور؟

والجواب: إنّ الفرضيّة الأولى تقرّر بأنّ أصالة عدم القرينة أصلٌ مستقلّ عن الجزء الأوّل والظهور التصديقي للكلام، أي هناك أصل آخر عند العقلاء يسمّى بأصالة عدم القرينة.

في ضوء ذلك لابدّ من السؤال عن السبب الذي يجعل العقلاء يتمسّكون بأصالة عدم القرينة عند الشكّ فيها؟

فإن كان هذا الأصل تعبّديّاً فهو باطل؛ لما تقدّم من عدم وجود أصول تعبّدية عند العقلاء، بل جميع أصولهم قائمة على أساس الكاشفيّة، وبالتالي لا يوجد مرجّح للبناء على عدم القرينه عند الشكّ، بل يبقى احتمال العدم مساوياً لاحتمال الوجود، أي كما يحتمل عدم وجود القرينة المنفصلة كذلك يحتمل وجودها.

أمّا إذا قيل بأنّ البناء العقلائي على عدم القرينة المنفصلة مستند إلى الظهور التصديقي لكلام المتكلِّم، إذ لو كانت عنده قرينة على خلاف مراده لبيّنها، وحيث إنّه لم يبيّنها فننفي وجود القرينة بلحاظ الظهور التصديقي عند الشكّ فيها، وعليه يكون عدم وجود القرينة المنفصلة في طول الظهور التصديقي، وبالتالي لا يمكن أن يكون منقّحاً له، فيكون موضوع الحجّية هو الرجوع إلى الظهور ابتداءً عند عدم وصول القرينة المنفصلة بلا حاجة إلى أصل طوليّ أسبق.

«وبهذا التحليل يمكن إبطال هذه الفرضية لا بماء جاء في مناقشة المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ الظهور عند العقلاء مقتضٍ لعملهم به،

فلا يمكن أن تكون القرينة بوجودها الواقعي مانعة عن العمل لأنّ المانع لابدّ وأن يكون في أُفق المقتضي وصقعه، وما يمكن أن يكون مانعاً لهم عن عملهم إنّما هو وصول القرينة لهم. فعدمه ـ وهو عدم العلم بالقرينة ـ هو الذي ينبغي أن يكون الجزء الآخر من العلّة أو الموضوع.

فإنّ هذا البيان كأنّه انسياق مع تصوّر أنّ المراد بالسيرة العقلائية نفس عملهم الخارجي بما هو تحرّك وفعل صادر من العقلاء لا ما يكشف عنه ذلك العمل الخارجي من مبنىً ومعنىً كلّي بنحو القضية الحقيقيّة المجعولة؛ فإنّ العمل الخارجي لا محالة يكون المؤثّر فيه هو وصول المانع لا وجوده الواقعي، وأمّا المضمون المستكشف منه فقضية جعلية وقرار على حدّ سائر القضايا والجعول، يكون الحكم فيها ـ وهو الحجّية ـ تابعاً لموضوعه الواقعي المأخوذ مقدّرَ الوجود.

على أنّ امتناع العقلاء عن عملهم بالظهور كما يتوقّف على العلم بالقرينة ووصولها، كذلك يتوقّف على العلم بالظهور، فليكن الجزء الأوّل لموضوع حجّية الظهور والمقتضي لها: العلم بالظهور لا واقعه، اللّهمَّ إلاّ أن يفسّر الظهور بما يساوق ذلك لأنّه يقصد به الدلالة التصوّرية ولعلّها مساوقة للعلم والانسباق عنده»[1].

■ **الفرضية الثانية**: ويمكن المناقشة في ركنها الأوّل الذي يجعل الظهور التصوّري موضوعاً للحجّية. فقد ذكرنا أنّ المدلول التصوّري معلول لعملية الوضع والعلم بهذه العملية، ولا كاشفية له عن الواقع، لأنّ هذه الأخيرة معلولة للإرادة الجدّية، وهي مفقودة على مستوى المدلول التصوّري لأنّه مجرّد أمر تكوينيّ إيجاديّ في حين إنّ الحجّية العقلائية

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٦٨ ـ ٢٦٩.

تقوم على أساس الكاشفية، ومن ثم لا يمكن جعل هذا الظهور موضوعاً للحجّية.

وممّا يشهد على ذلك أنّ الشكّ تارةً يكون في أصل وجود القرينة المتّصلة وأخرى في قرينيّة الشيء الموجود. وقد ذكروا إمكان التمسّك بأصالة عدم القرينة المتّصلة في خصوص الحالة الأولى دون الثانية؛ إذ مع الشكّ في القرينيّة يكون الكلام مجملاً وتكون الشبهة مصداقية حينئذ.

وبناءً على أنّ الظهور التصوّري ينقّح موضوع حجّية الظهور ـ كما في الفرضية الثانية ـ لا يفرق بين الحالتين؛ لعدم تأثير القرينة المتّصلة في الظهور التصوّري، مع أنّهم متّفقون على التفريق المذكور بين الحالتين. وبذلك ننتهي إلى الفرضية الثالثة.

■ **الفرضية الثالثة**: التي يتركّب موضوعها من ركنين:

الأول: الظهور التصديقي الكاشف عن المراد. وهو الركن الأوّل من الفرضية الأولى.

الثاني: عدم العلم بالقرينة المنفصلة. وهو الركن الثاني من الفرضية الثانية.

في ضوء ذلك يمكن تصوّر ثلاثة شقوق:

الأوّل: أن يُعلم بعدم القرينة. ولاريب في الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً في هذه الحالة.

الثاني: أن يُشكّ في وجود القرينة المنفصلة مع العلم بعدم المتّصلة. وهنا يُرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً أيضاً؛ لتحقّق موضوعها وجداناً.

الثالث: أن يشكّ في وجود قرينة متّصلة. وهنا لا يمكن الرجوع إلى

أصالة الظهور ابتداءً للشكّ في تحقّق موضوعه وهو الظهور التصديقي، ولا يمكن أيضاً التمسّك بأصالة عدم القرينة المتّصلة، فإنّه يرد عليها عين ما ورد على أصالة عدم القرينة المنفصلة، أي لا يوجد عند العقلاء أصل مستقلّ بهذا المعنى، لكن احتمال القرينة المتّصلة يمكن أن ينشأ من حالتين:

«**الحالة الأولى**: أن يكون احتمال القرينة المتّصلة ناشئاً من احتمال غفلة حسّية عن القرينة، كما إذا كنّا مشافهين بالخطاب. وهنا تجري أصالة عدم القرينة التي ترجع روحاً إلى أصالة عدم الغفلة في الأمور الحسّية التي تكون بملاك كاشفية نوعية واضحة»[1].

الحالة الثانية: أن يكون احتمال القرينة المتّصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة، بل له منشأ آخر من قبيل التقطيع الذي حدث للروايات في بعض المجامع الحديثيّة؛ إذ لم نكن نحن المشافهين بهذه الخطابات بل نقلت إلينا بعد تقطيعها حسب أبواب الفقه، كما هو الحال في كتاب «وسائل الشيعة» مثلاً.

ومن هنا ينشأ احتمال ضياع بعض القرائن المتّصلة التي كان لها أثر مهمّ في انعقاد ظهور الكلام. وفي مثل هذه الحاله لايمكن إجراء أصالة عدم القرينة، كما لا يمكن إثبات حجّية الظهور.

بناءً على ذلك يمكن أن يقال بانسداد باب العمل بالظهورات على مستوى مسائل الفقه؛ لاحتمال وجود قرائن متّصلة في الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ولم تصل إلينا.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٦٩.

لكن يجاب عن ذلك:

«إنّ احتمال قرينة متّصلة فيها لم تنقل إلينا؛ إن كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفيّ بأصالة عدم القرينة على أساس عدم الغفلة، وإن كان من ناحية احتمال إسقاط الناقل لذكرها فهو منفيّ بشهادة الناقل السلبية السكوتية، فإنّ سكوته في مقام النقل واقتصاره على ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيّرة لمعنى ذلك الظهور، لأنّه في مقام نقل كلّ ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلينا»[1].

الظهور وأجواء صدور النصّ

نعم هناك قرائن متّصلة لا يكون للراوي نظر إليها في مقام النقل وهي القرائن اللبّية المرتكزة في الأذهان من قبيل المرتكزات العامّة التي يعيشها الناس في عصر صدور النصّ، وهي بالتأكيد ذات تأثير كبير في معنى الكلام الصادر آنذاك. ومن هنا يتعذّر إجراء الأصول العقلائية كأصالة عدم الغفلة أو عدم القرينة؛ إذ إنّ هذه القرائن اللبّية تكتنف ظهور النصّ بشكل ارتكازيّ لا يلتفت إليه الراوي تفصيلاً في مقام النقل لكي يكون مجرى للأصول المذكورة.

وفي مثل هذه الحالة تصبح مشكلة اقتناص الظهور والوقوف على مرام المتكلِّم أكثر تعقيداً، خصوصاً وأنّ الحصول على ظهور كلام ما بحاجة إلى إجراء مجموعة كبيرة من الأصول العقلائية واللفظية، كأصالة الظهور، وأصالة عدم الغفلة، وأصالة عدم القرينة؛ وأصالة الحقيقة،

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص ٢٧٠.

وأصالة العموم والإطلاق، وأصالة عدم الخلف وعدم التقدير، وأصالة عدم الإضمار وأصالة الجدّ وغيرها. فإذا أضفنا إليها احتمال وجود القرينة اللبّية الارتكازية الحالية التي يصعب تحديدها والوقوف عليها في كثير من النصوص كانت المشكلة في حجّية الظهور أكثر تعقيداً وأصعب منالاً.

هذا على مستوى الأحكام الفرعية العملية في الفقه، وأمّا على مستوى العقائد وأصول الدِّين فتشتدّ المشكلة تعقيداً، إذ كيف يمكن الرجوع إلى روايات هذه المسائل وهي مبتلاة بأمثال هذه الإشكالات والموانع التي تقف حائلاً أمام اقتناص مرام المتكلّم في هذه الروايات؟

هذا مضافاً إلى وجود عامل آخر هو أنّ كثيراً من هذه النصوص نقلت إلينا بالمضمون لا بالنصّ، ومعلوم أنّ هذا المضمون كان يتحرّك ضمن الفضاء الفكري الذي كان يحكم تلك المجتمعات في عصر النصّ. ومن هنا تبرز أهمّية الخصائص التي لابدّ أن تتوافر عند الباحث في هذا المجال، لكي يأخذ الأمور المذكورة جميعاً بعين الاعتبار من أجل الوقوف على حقيقة واحدة من معارف الدِّين فضلاً عن الإحاطة بها.

وكيف كان، فالصحيح في موضوع أصالة الظهور هو ما ذهب إليه السيّد الشهيد قدّس سرّه من أنّه مركّب من الظهور التصديقي وعدم العلم بالقرينة المنفصلة.

(٣)

النسبة بين أصالة الظهور والأصول اللفظية الأخرى

الأصول اللفظية ـ غير أصالة الظهور ـ تنقسم إلى قسمين:

• أحدهما: الأصول اللفظية الوجودية؛ من قبيل أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق.

• والآخر: الأصول اللفظية العدمية؛ من قبيل أصالة عدم القرينة، وعدم التقدير وعدم التخصيص وغيرها.

(أ) الأصول اللفظية الوجودية

يرجع هذا النوع من الأصول اللفظية في حقيقته إلى أصالة الظهور نفسها، وتعدّ هذه الأصول من متفرّعات وشؤون أصالة الظهور؛ إذ إنّ موضوع هذه الأخيرة مركّب من الظهور التصديقي ومن عدم العلم بالقرينة المنفصلة. وينقسم الظهور التصديقي إلى ظهور تصديقيّ أوّل وظهور تصديقيّ ثان، والأوّل قائم على أساس الإرادة الاستعمالية، كما أنّ الثاني قائم على الإرادة الجدّية عند المتكلّم. فعندما نشكّ مثلاً أنّ المتكلّم في قوله: «رأيت أسداً» أراد الحقيقة أم المجاز؟ سوف تقرّر أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الأوّل أنّه لو أراد المجاز لنصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب فتكون الإرادة الاستعمالية في المعنى الحقيقي لا المجازيّ. وهذا يعني أنّ أصالة الحقيقة من شؤون أصالة

الظهور وتفرّعاتها. وهكذا الحال في أصالة الإطلاق فإنّها تمثِّل حصّة من أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدّي.

(ب) الأصول اللفظية العدمية

أهمّها: أصالة عدم القرينة المنفصلة والمتّصلة.

ولبيان النسبة بين هذه الأصول وأصالة الظهور وجدت اتّجاهات ثلاثة:

١. الاتّجاه المنسوب إلى المحقّق الخراساني

وهو إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، أمّا إرجاع عدم القرينة المنفصلة إلى أصالة الظهور فيتمّ بالبيان الذي تقدّم في تحليل الفرضية الأولى لموضوع حجّية الظهور.

أمّا عدم القرينة المتّصلة فإنّه يرجع إلى أصالة الظهور نفسها ببيان:

أنّ القرينة المتّصلة تارةً: يقطع بعدمها، وهنا لا إشكال بالتمسّك بأصالة الظهور مباشرةً من دون حاجة إلى أصل عدم القرينة في فهم مراد المتكلّم، وأخرى: يُشكّ في عدمها، وفي هذه الحالة يدّعي هذا الاتّجاه أنّ الوجدان العقلائي يقرّر ـ أيضاً ـ الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرةً بلا حاجة إلى إجراء أصل عدم القرينة. فالعقلاء لايختلف سلوكهم في كلتا الحالتين في التمسّك بكبرى أصالة الظهور، فالوجدان العقلائي شاهد في أنّ المرجع لهم في الحالتين أمر واحد، أي أنّ هناك نكتة كاشفية مشتركة في الحالتين لا نكتتين مختلفتين مع أنّه في حالة القطع بعدم القرينة تكفي أصالة الظهور؛ إذ لا معنى لإجراء أصالة عدم القرينة

فيها، فيعرف من ذلك أنّ الأصل في حالة الشكّ هو الظهور أيضاً لا غير[١].

ويمكن التعليق عليه بأنّه إن كان بصدد ردّ ما ذكره الميرزا النائيني قدّس سرّه من الاحتياج إلى أصلين طوليّين مستقلّين في حالة احتمال القرينة المتّصلة لكي يتنقّح موضوع أصالة الظهور فهو غير تامّ؛ إذ كلّ ما يفيده هذا الاتّجاه هو عدم الاستغناء عن أصالة الظهور، أمّا أنّ تنقيح الموضوع يحتاج إلى أصالة عدم القرينة أو لا يحتاج فهو ساكت من هذه الجهة.

مضافاً إلى: «أنّ هذا البيان إن أُريد به إثبات وحدة الأصلين فغير تامّ، لأنّ وجدانيّة وحدة النكتة في الموردين لا تقتضي أكثر من الاحتياج إلى أصالة الظهور في الحالتين فهي مرجع فيهما، وهذا لا ينافي أن نكون في إحداهما ـ وهو حالة الشكّ في القرينة ـ بحاجة إلى إحراز أصل آخر في المرتبة السابقة وهو أصالة عدم القرينة، وإلاّ فيكون التمسّك بالظهور تمسّكاً بالأصل مع الشبهة المصداقية في موضوعه، وهذا ما لا يرتكبه العقلاء.

لا يقال: الجاري في كلّ من الحالتين أصل واحد على كلّ حال، لأنّ حكومة أصالة عدم القرينة على أصالة الظهور ظاهرية لا واقعيّة، فبها نرتّب آثار حجّية الظهور لا أنّه نتمسّك بأصالة الظهور فيها حقيقة؛ على ما هو التحقيق.

فإنّه يقال: هذا لا ينافي وجدانية مرجعية أصالة الظهور على كلّ حال ولو بمعنى أنّه في حالة الشكّ أيضاً لابدّ من افتراض حجّية كبرى الظهور

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧١.

لكي تجري أصالة عدم القرينة، فالوجدان بهذا المقدار مقبول ولا يضرّ بتعدّد الأصلين»[١].

وأمّا لو كان هذا الاتّجاه بصدد الردّ على ما سيأتي في الاتجاه الثاني من إمكان الاستغناء عن أصالة الظهور كلّياً، والاكتفاء بجريان أصل عدم القرينة فهو تامّ في الردّ على ذلك، لكنّه ليس من طريق الوجدان العقلائي المذكور، بل يقال في إثبات ذلك بأنّ أصالة عدم القرينة في حالة الشكّ لا يجعلها بأولى من حالة القطع بعدم القرينة، ومع ذلك يمكن أن يكون مراد المتكلّم على خلاف الظهور من دون قرينة، ولا نافي لهذا الاحتمال إلاّ أصالة الظهور فلا يمكن الاستغناء عنها بحال.

٢. الاتّجاه المنسوب إلى الشيخ الأنصاري

يذهب هذا الاتجاه إلى إرجاع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، وهذا يعني كفاية أصل عدم القرينة في فهم المراد من دون الحاجة إلى الاعتماد على أصالة الظهور، إلاّ أنّ كلمات الشيخ قدّس سرّه لم تتعرّض لبرهان ذلك، نعم حاول المحقّق العراقي قدّس سرّه التماس الدليل عليه من خلال ربط هذه المسألة بمسألة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه.

للوقوف على برهان المحقّق العراقي لابدّ من بيان مقدّمة:

ليس المقصود من تأخير البيان عن وقت الحاجة تأخير بيان الحكم الشرعي مع حاجة الناس إليه وإنّما المقصود أنّ المولى إذا ذكر عموماً أو إطلاقاً فهل يجوز له تأخير القيد والتخصيص ـ مع إرادته للمقيّد أو

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٢.

المخصّص ـ إلى زمان آخر منفصل عن زمان الخطاب الأوّل؟ من قبيل أن يأتي الحكم المطلق في كلام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ويأتي تقييد ذلك الحكم في كلام الإمام الرضا عليه السلام أي بعد مرور عشرات السنين على صدور الإطلاق.

في هذه المسألة وجد اتّجاهان:

أحدهما: عدم الجواز، أي لا يجوز للمولى الاعتماد على القرائن المنفصلة في بيان مراده الجدّي.

الآخر: جواز ذلك، أي يمكن للمولى اعتماد القرائن المنفصلة كما أمكنه الاعتماد على القرائن المتّصلة. ونعني بالجواز وعدمه في المقام الحكم العقلي، أي هل يقبح ذلك من المولى أم لا؟

في ضوء هذه المقدّمة، وفي إقامة الدليل على الاتّجاه الثاني للشيخ الأنصاري «أنّه بناءً على القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لا محالة يستكشف في كلّ مورد ثبت فيه عدم إرادة الظهور أنّه كان هناك قرينة لكي لايلزم القبح المذكور، وعليه يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ـ الذي يُراد نفيه بأصالة الظهور ـ مساوقاً دائماً لاحتمال القرينة، فإذا نفينا هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة ثبت إرادة الظهور جدّاً، وإلاّ لزم القبح وهو محال بلا حاجة إلى أصالة الظهور»[1].

يقول المحقّق العراقي:

«لكن التحقيق أن يقال بابتناء هذا الخلاف على النزاع المعروف من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعمل المكلّف وعدمه، فإنّه على

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٢.

القول بالقبح لا محيص من إرجاع جميع الأصول إلى أصل واحد عدميّ، لأنّ الشكّ في إرادة خلاف الحقيقة والعموم والإطلاق مسبّب عن الشكّ في اقتران الكلام بالقرينة الصارفة؛ إذ بدونها يُقطع بإرادة الحقيقة حسب الفرض من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يحتمل حينئذ خلافها، فلا يبقى موقع لجريان الأصول الثلاثة الوجودية بل يحتاج إلى أصالة عدم القرينة.

وأمّا على القول بعدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ على ما حقّقناه في باب تعارض النسخ والتخصيص، حيث قلنا إنّ القبيح إنّما هو تأخير البيان عن وقت حاجة المولى أي الوقت الذي تعلّق غرضه لبيان مرامه الواقعي بلفظه بحيث لو أخلّ به لزم نقض غرضه لا تأخيره عن وقت حاجة المكلّف وعمله؛ بداهة إمكان إلقاء الظهور على خلاف مرامه لمصلحة تقتضيه ـ فلا يصحّ إرجاع الأصول الوجودية إلى أصل عدميّ، فإنّ القطع بعدم القرينة لا يجدي لرفع الشكّ في المراد فضلاً عن أصالة عدمها؛ ضرورة بقاء الشكّ في المراد بعد على حاله ولو مع الجزم بعدمها من جهة احتمال كون المراد الجدّي على خلاف ما يقتضيه ظاهر لفظه وأنّه سيقيم عليه البيان فيما بعد.

وحينئذ لو قيل إنّ الحمل على الحقيقة وأخويها من باب التعبّد المحض لمحض الشكّ في خلافها ولو مع عدم ظهور فعليّ للّفظ من جهة اتّصاله بما يصلح للقرينيّة عليه، فلا محيص من الاحتياج إلى الأصول الوجودية المزبورة»[1].

---

(١) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٦.

ويمكن المناقشة فيه:

بأنّ تحقّق القبح العقلي في تأخير البيان عن وقت الحاجة يتوقّف على صدور الكلام من المولى أوّلاً، وظهوره في العموم أو الإطلاق ثانياً، وإلاّ كان الخطاب الأوّل مجملاً فاقداً للحجّية ومعه لا قبح في تأخير شيء لأنّه لم يبيّن شيئاً أصلاً.

ومن الواضح عدم كفاية جريان أصل عدم القرينة لإثبات الظهور المذكور، بل لابدّ من جريان أصالة الظهور أوّلاً، ومن ثم فإثبات إرادة الظهور بأصالة عدم القرينة متوقّف على إثبات حجّية الظهور في المرتبة السابقة حتّى على مسلك قبح تأخير البيان.

٣. الاتّجاه الثالث

يقرّر هذا الاتّجاه عدم وجود أصل مستقلّ يسمّى أصالة عدم القرينة سواء كانت منفصلة أم متّصلة، ومن ثمّ لا معنى لإرجاع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع. ولعلّ هذا هو المقصود عند المحقّق الخراساني من إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، لا أنّه بصدد القول بوجود أصل يسمّى عدم القرينة لكنّه يرجع إلى أصالة الظهور.

فإن قيل: إنّ هناك أصولاً عدمية أخرى كأصالة عدم الغفلة وشهادة الراوي السكوتية التي نثبت من خلالها عدم وجود قرائن مقالية في الكلام المنقول.

كان الجواب: أنّ هذه الأصول مرتبطة ببحث السند وهل الراوي ينقل تمام ما يرتبط بظهور الكلام؟ والبحث في المقام حول استكشاف

المراد من الكلام وهو بحث مرتبط بباب الأصول اللفظية التي تحكم المحاورات العقلائية، مضافاً إلى عدم انتماء أصالة عدم الغفلة إلى الأصول اللفظية في باب المحاورات، لا ملاكاً ولا مورداً، بل هي جارية حتّى في باب الأفعال، ومن هنا يستند إلى هذا الأصل في قاعدتي الصحّة والفراغ كما هو ثابت في محلّه.

(٤)

تفصيلات أصالة الظهور

يعدّ هذا البحث من أهمّ المسائل المطروحة في كبرى حجّية الظهور، بل من أهمّ الأبحاث المرتبطة بنظرية المعرفة في المقولات الدينيّة عموماً، وهو الوقوف على موارد جريان أصالة الظهور.

والتفصيلات المذكورة هنا هي:

١. نظرية المحقّق القمّي.

٢. وجود الظنّ بالخلاف.

٣. التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرها من ظواهر النصوص الشرعيّة.

١. نظرية المحقّق القمّي

ذهب المحقّق القمّي في «القوانين» إلى التفصيل في حجّية الظهور بين من قُصد إفهامه ومن لم يُقصد إفهامه، فيكون الظهور حجّة بالنسبة للأوّل ولا يكون كذلك للثاني.[1]

لكنّه قدّس سرّه ذكر في هذه المسألة عنوانين؛ فتارةً يقول: «من قصد إفهامه»، وأخرى يقول: «المشافه»، ومن الواضح بعد التأمّل أنّ بين

---

(١) **قوانين الأصول** للميرزا أبي القاسم القمّي (ت١٢٣١هـ) الطبعة الحجرية، ص٣٩٨ـ ٤٠٣.

العنوانين عموماً من وجه، فقد يكون الشخص مقصوداً بالإفهام وليس مشافهاً، وقد يكون مشافهاً وليس مقصوداً بالإفهام، كحامل الرسالة إلى غيره، وقد يجتمعان أيضاً، لكن الظاهر من عباراته أنّ العنوان الأصلي هو المقصود بالإفهام وأمّا المشافهة فهو مصداق لمن قصد إفهامه.

ثمّ إنّ هذا التفصيل تترتّب عليه نتائج كبيرة ومهمّة على مستوى جميع المعارف الدينية، إذ يعود هذا التفصيل إلى معرفة المنهج الصحيح في كيفيّة التعاطي مع النصّ الديني. فلو تمَّ التفصيل في حجّية الظهور بين من قصد إفهامه ومن لم يُقصد لاستلزم ذلك تأسيس قواعد جديدة لفهم نصوص الشريعة عموماً، وسوف يلقي التفصيل بظلاله على جميع القواعد الأصولية المذكورة لمعرفة المراد الجدّي للشارع في كلامه، كأصالة الحقيقة، والعموم، والإطلاق، وعدم الغفلة، وغيرها من القواعد العرفية والعقلائية، التي تمثِّل الآلات التي يستخدمها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي. فمثلاً لو أردنا الوقوف على مسألة من مسائل الدين والشريعة سواء أكانت عقائدية أم أخلاقية أم عملية فقهية، فلا طريق لنا بحسب النقل إلاّ نصوص القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في حين إنّ التفصيل المذكور يقرّر بأنّ ظواهر هذه النصوص لا تكون حجّة إلاّ في حقّ من قُصد إفهامه. أمّا القرآن فالمقصود بالإفهام منه هم خصوص أهل البيت عليهم السلام إذ هم المخاطبون به والمقصودون بالإفهام منه؛ وبذلك يغلق باب فهم القرآن بالنسبة لعموم الناس غيرهم عليهم السلام.

وأمّا أحاديث المعصومين عليهم السلام فالمقصود بالإفهام منها هم خصوص الطبقة التي عاصرتهم عليهم السلام من أصحابهم ورواة أحاديثهم،

وبذلك يغلق ـ بناءً على التفصيل ـ باب فهم السنّة أيضاً على عموم الناس غير المعاصرين للأئمّة عليهم السلام. وعليه طرح السؤال التالي: بناءً على ذلك ما هو الطريق لفهم معارف الدين؟

أمّا المسائل الفقهية والعملية فقد أجاب المحقّق القمّي بانسداد باب العلم والعلميّ فيها ولا طريق إليها إلاّ الظنّ المطلق، لكن يبقى الإشكال على مستوى مسائل أصول الدين والبحث العقائدي التي لايجدي فيها الظنّ شيئاً. ومن هنا تبرز أهمّية هذه المسألة التي تفتح باباً جديداً حول آلية التعامل والتعاطي مع النصّ الديني بالنسبة لجميع من لم يقصد إفهامهم في هذه المعارف والعلوم. وهذا التفصيل وإن لم يكن هو المشهور الآن في هذه المسألة لكنّه على أيّة حال قال به أصوليّ كبير كالمحقّق القمّي، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلّ على أنّ مسألة التعامل مع النصّ الديني والمنهج المتّبع في ذلك ليست وحياً منزلاً لا يمكن تغييره أو المساس به كما يتوهّم البعض، بل لابدّ من تنقيح القواعد المدوّنة والمناهج المعروفة في كيفيّة الوقوف على مرادات نصوص الشريعة المقدّسة. وإن قادنا التحقيق والتنقيح إلى وجود بعض القواعد غير القادرة على الاستجابة في توظيف النصّ الديني حسب متطلّبات الحياة، فلا ضير في تقديم أطروحة جديدة قادرة على القيام بالمهمّة المذكورة.

وكيف كان فلهذا التفصيل تقريبان: كبرويّ وصغرويّ

١. التقريب الكبروي

إنّ السيرة العقلائية ـ التي هي الدليل على حجّية الظواهر ـ لا مقتضي لها لإثبات الحجّية في حقّ مَن لم يقصد إفهامه، إذ لم يعلم

انعقاد بناء العقلاء على العمل بالظواهر ولو لم يكونوا مقصودين بالإفهام. وقرّب ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: «إنّ المقصود بالإفهام لا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه إلاّ اختفاء القرينة عليه، وهو منفيّ بأصل عدم القرينة؛ إذ لو لم تكن هناك قرينة ومع ذلك أُريد خلاف الظاهر في حقّه كان خلف كونه مقصوداً بالإفهام، وأمّا غير المقصود بالإفهام فيحتمل إرادة خلاف الظاهر من غير ناحية الاختفاء عليه؛ وذلك لأنّه يحتمل أن يكون هناك تواطؤ خاصّ أو اصطلاح أو إشارة معيّنة بين المتكلِّم وبين من قصد إفهامه يكون قرينة عنده لا يفهمها غيره لعدم كونه مقصوداً بالإفهام، فليس منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر في حقّه منحصراً في احتمال الغفلة عن القرينة»[1].

فإن قيل: مع إرادة المولى بيان مرامه بشخص كلامه واحتماله أنّ غير المقصود بالإفهام قد تضيع عليه بعض القرائن المكتنفة للكلام، كان عليه أن ينبّه غير المقصود بالإفهام بذلك.

قلنا: إنّ غير المقصود بالإفهام ليس معنيّاً بكلام المولى من أوّل الأمر، إذ لم يكن المولى متوجّهاً بالخطاب إليه ولا قاصداً إفهامه أصلاً، لأنّ بيان القرائن والتنبيه عليها فرع قصد الإفهام، وغير المقصود بالإفهام خارج موضوعاً عن ذلك كما لايخفى.

الوجه الثاني: إنّ المولى المتكلّم تارة لا يعتمد على القرائن المنفصلة في بيان مراده، بل جرت عادته على بيان تمام مراده بشخص كلامه، وفي هذه الحالة يكون احتمال القرينة المنفصلة ضعيفاً جدّاً.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٣.

وأخرى يكون ديدنه في بيان مراداته قائماً على الاعتماد على القرائن المنفصلة من قبيل بيانات الأحكام في أحاديث أهل البيت عليهم السلام التي يقيّد بعضها بعضاً ويخصّص بعضها بعضاً بالرغم من أنّها امتدّت لفترة قرنين ونصف القرن تقريباً.

في ضوء ذلك لا يكون احتمال وجود القرينة المنفصلة بالنسبة لمن قصد إفهامه وارداً، لأنّه نقض للغرض الذي هو قصد الإفهام. أمّا بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه فهذا الاحتمال وارد. فلو بنينا على الفرضية الأولى في موضوع الحجّية التي تقوم على أساس وجود أصل عقلائيّ مستقلّ هو أصالة عدم القرينة المنفصلة فقد تقدّم أنّ هذا الأصل لايجري إلاّ على أساس تعبّديّ محض وقلنا إنّ الأصول العقلائية قائمة على أساس الكشف والطريقيّة فهو غير جارٍ في المقام، ولا طريق لنفي الاحتمال المذكور.

٢. التقريب الصغروي

يعتمد هذا التقريب على التقطيع الذي حدث لأحاديث أهل البيت عليهم السلام في المجامع الروائية، فيُقال: باحتمال وجود القرينة على خلاف الظاهر في صدر الرواية التي وقع عليها التقطيع أو ذيلها، ومعه يتعذّر التمسّك بظهور الرواية التي تمثّل جزءاً مقتطعاً من الرواية الصادرة من الإمام عليه السلام.

ودعوى إمكان نفي هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة مدفوعة؛ ضرورة أنّ الشكّ في المقام ليس في وجود القرينة وعدمها، بل شكّ في قرينيّة الموجود، وأصالة عدم القرينة تجري في الأوّل لا الثاني.

الاعتراضات على نظرية القمّي

بالنظر لأهمّية هذا التفصيل في حجّية الظهور وأهمّية النتائج المعرفية المترتّبة عليه على مستوى جميع معارف الدين والشريعة، فقد وجّهت إليه مجموعة من الاعتراضات، نتعرّض لها تباعاً.

الاعتراض الأوّل

إنّ الأصل في كلّ متكلّم أنّه يتكلّم وفق الطريقة المتعارفة عقلائياً، وإن كان يريد طريقة أخرى أو عرفاً خاصّاً لسبب أو لآخر فعليه نصب القرينة الدالّة على ذلك، ومع عدم النصب يكون الأصل تكلّمه وفق الطريقة المتعارفة عند العقلاء. وهذه الأخيرة شاملة لمن قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه. قال السيّد الخوئي: «إنّ أصالة عدم الغفلة ولو لم تكن جارية في حقّ مَن لم يُقصد إفهامه إلاّ أنّها ليست أصلاً لأصالة الظهور، بل كلّ منهما أصل برأسه، وبينهما عموم من وجه، فتفترق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهور في فعل البالغ العاقل إذا احتمل صدوره منه غفلة، وتفترق أصالة الظهور عنها في كلام النبيّ والإمام، إذ لا يحتمل الغفلة فيه أصلاً، ويجتمعان في كلمات أهل العرف في محاوراته. فأصالة الظهور بنفسها أصل عقلائيّ تجري بالقياس إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد، كان حاضراً مجلس الخطاب أو لم يكن، والشاهد على ذلك ما نرى من أخذ أهل العرف والعقلاء في باب الإقرار بظاهر كلام المقرّ ولو كان إقراره عند شخص أجنبيّ عن القاضي وعن المقرّ له، ولم يكونا مقصودين بالإفهام وحاضرين مجلس الخطاب إلى غير ذلك»[1].

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٨ ـ ١٢٩.

إلاّ أنّ الأستاذ الشهيد قدّس سرّه علّق على ذلك بعدم وفاء البيان المذكور لحسم الإشكال «لأنّه لو أُريد التمسّك بأصالة الظهور فقد عرفت أنّه متوقّف على إحراز موضوعه بأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم القرينة ليست تعبّداً بحتاً بل لابدّ من أن ترجع إلى نكتة كاشفية نوعية عقلائية كعدم الغفلة مثلاً.

ومن هنا كان الأحسن فرز الاحتمالات في إرادة خلاف الظاهر من الكلام والتفتيش عن نكتة كاشفية نوعية في نفي كلّ منها ثمّ نرى أنّ تلك النكتة ما هي حدودها وهل تجري في حقّ غير المقصود بالإفهام أو لا؟»[1].

وهذا الكلام ظاهر في أنّه قدّس سرّه ليس بصدد بيان نظرية أخرى غير ما ذكر في الاعتراض الأوّل بل بصدد تفصيل هذه النظرية والتدقيق في المنشأ الذي تستند إليه.

في ضوء ذلك قال قدّس سرّه: «احتمال إرادة خلاف الظاهر يكون له أحد مناشئ خمسة:

المنشأ الأوّل: أن لا يكون المتكلِّم في مقام البيان أصلاً بل في مقام الإهمال والإجمال، ولهذا قد يقطع بأنّه لم ينصب قرينة ومع ذلك يحتمل إرادته لخلاف الظاهر؛ لكونه في مقام التمويه على سامعيه. وهذا الاحتمال وارد في حقّ المخاطب وغيره. نعم، المقصود بالإفهام لا يرد في حقّه ذلك لأنّه خلف كونه مقصوداً بالإفهام، والنسبة بينه وبين المخاطب عموم من وجه، والنافي لهذا الاحتمال في حقّ غير المقصود بالإفهام أصل عقلائيّ هو أصالة كون المتكلِّم في مقام البيان؛ فإنّ نفس

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٣.

خروجه من حالة الصمت إلى حالة التكلّم ظاهر في ذلك، ولذلك كانت نكتة هذا الأصل العقلائي الظهور الحالي السياقي ونسبته إلى المخاطب وغيره على حدٍّ سواء كما هو واضح.

المنشأ الثاني: أن يكون مريداً خلاف الظاهر ونصب قرينة منفصلة عليه. وهذا الاحتمال أيضاً منسدّ بالنسبة إلى المقصود بالإفهام بشخص ذلك الكلام لأنّه خلف كونه كذلك، ولكنّه منفيّ في حقّ غيره أيضاً بظهور حاليّ سياقيّ للمتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، لا بمجموع كلمات منقطعة منفصلة إلى آخر عمره. وهذا هو الظهور الذي يجعل الاعتماد على القرائن المنفصلة أمراً على خلاف الطبع العقلائي، وهذا أيضاً لا يختلف الحال فيه بين المخاطب وغيره»[1].

لكن الأصل المذكور في هذا الاحتمال إنّما يجري في مولى لم تثبت عادته في الاعتماد على القرائن المنفصلة، في حين إنّ المشرّع الذي نحن بصدد فهم كلامه والوصول إلى مرامه اعتمد على القرائن المنفصلة لمدّة قرنين ونصف من الزمن تقريباً كما ذكرنا سابقاً.

في ضوء ذلك حاول غير واحد من الأعلام معالجة هذه المشكلة ببيان آخر، حاصله: أنّ احتمال القرائن المنفصلة غير منفيّ بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، لكن ذلك لا يحول دون انعقاد الظهور. نعم، لا يكون الظهور المنعقد حجّة إلاّ بعد الفحص عن القرينة المنفصلة.

المنشأ الثالث: أن يكون قد أراد خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متّصلة غفل عنها. وهذا الاحتمال وارد حتّى بالنسبة إلى من قصد إفهامه، والنافي له هو أصالة عدم الغفلة لكلّ من كان في محضر الإحساس

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٧٤.

بذلك الكلام.

المنشأ الرابع: احتمال قرينة متّصلة لم تصل إلينا من جهة الضياع، وهذا الاحتمال تقدّم أنّه لا يمكن التمسّك بالظهور لنفيه سواء بذلك المقصود بالأفهام أو غيره.

المنشأ الخامس: أن يكون قد أراد خلاف الظاهر وقد اعتمد طريقة مخصوصة في المحاورة بينه وبين مخاطبه أو المقصود بالإفهام من قبله، وهذا الاحتمال أيضاً منفيّ بظهور حاليّ هو ظهور حال المتكلّم على أنّه يجري وفق لغة العرف والمحاورة عندما يتكلّم بتلك اللغة ما لم يكن هناك قرينة على اعتماد اصطلاحات أو طريقة مخصوصة غير الطرائق العرفية»[1].

ولنا أن نتساءل في ضوء هذا المنشأ عن الكبرى المذكورة فيه ـ من أنّ المولى كلّما تكلّم كان كلامه بلغة العرف ـ هي أوّل الكلام، إذ لو كان الأمر كذلك فهل يمكن أن يكون القرآن ـ وهو كلام المولى ورسالته إلى البشرية ـ مفهوماً لجميع أبناء العرف واللغة بشكل يقفون فيه على مرامات المولى سبحانه كما أراد لها أن تصل إليهم؟ وهل تكلّم أئمّة أهل البيت عليهم السلام بهذا المستوى العرفي في جميع معارف الدين والشريعة؟ الجواب بالنفي ولو على نحو الموجبة الجزئية كما هو الحال في رواياتهم على مستوى البحث العقائدي، فإنّها كثيراً ما اعتمدت على اصطلاحات خاصّة ولغة مخصوصة لا يفهمها حقّ فهمها إلاّ أهل الفنّ والاختصاص. وقد تقدّم من الأستاذ الشهيد قدّس سرّه أنّه لو احتملنا قرينة متّصلة لا يكون للراوي نظر إليها في مقام النقل فلا يمكن نفيها بشهادته

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

كما هو الحال في القرائن اللبّية المرتكزة في الأذهان بنحو تكون كالمتّصل، فإنّ الراوي ليس في مقام نقل المرتكزات العامّة المعايشة في عصره والتي لا يلتفت إليها تفصيلاً غالباً كما هو واضح.

وهذه القرائن اللبّية الارتكازية داخلة ولو لاشعورياً في فهم النصّ من قبل المخاطب به مباشرة وهي تعود في أصلها إلى مرتكزات الفضاء الفكري والثقافي والاجتماعي في عصر صدور النصّ، ومن هنا يمكن أن يعتمد الإمام عليه السلام على القرائن المذكورة كطريقة بينه وبين المخاطب في التحاور. وحيث إنّ هذه القرائن لا ينقلها الراوي في نقله؛ لعدم نظره إليها في مقام النقل، فسوف تختلف طريقة فهم تلك النصوص من قبل من لم يكونوا مشافهين بها مباشرة بسبب فقدان تلك القرائن عندهم. ولا نافي لاحتمال هذه القرائن وأمثالها إلاّ التتبّع والدقّة وحصول الاطمئنان بعدم وجود طريقة مخصوصة عند الإمام عليه السلام عندما يتكلّم مع أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من الأصحاب. وليس المقصود بهذا البيان أن ننتهي إلى ما ذهب إليه المحقّق القمّي من التفصيل المذكور، بل المقصود أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم يبيّنوا معارف الدين بنحو واحد من الخطاب لكي نطبّق على كلامهم قاعدة عرفية عامّة لاقتناص ظهورات كلامهم والوصول إلى مرامهم.

الاعتراض الثاني

وهو الاستناد إلى السيرة المتشرّعية؛ إذ لو سلّمنا عدم المقتضي في السيرة العقلائية لمن لم يقصد إفهامه، فإنّه يمكن التمسّك بالسيرة المتشرّعية التي كانت أحد الأدلّة في إثبات كبرى حجّية الظهور لإثبات شمول الحجّية لمن لم يقصد إفهامه، إذ المتشرّعة على مدى قرنين من

الزمن تقريباً كانوا يعتمدون على ظواهر كلام أهل البيت عليهم السلام ولا يلتفتون إلى أنّهم لم يكونوا مقصودين بالإفهام منها، فلو لم تكن هذه الطريقة في التعامل مع ظواهر النصوص مقبولة عند الأئمّة عليهم السلام لكان عليهم الردع عنها وبيان طريقة أخرى في هذا المجال المهمّ الذي يعتمد عليه في فهم الشريعة وأحكام الدِّين عموماً، وهو ممّا لا أثر له كما لايخفى.

الاعتراض الثالث

ما ورد في كلمات المحقّق النائيني من أنّ قصد الإفهام تارةً يكون مباشراً وأخرى يكون بالواسطة، فالمقصود بالإفهام ليس هو من سمع الرواية من الإمام عليه السلام مباشرةً بل الراوي الثاني يكون مقصوداً بالإفهام من قبل الراوي الأوّل وهكذا إلى أن ينتهي إلى الكليني وأصحاب الكتب الأربعة، فإنّهم كتبوا هذه المجاميع الحديثيّة قاصدين أن يفهموا جميع من يرجع إلى هذه الكتب والمصنّفات؛ قال قدّس سرّه: «إنّ الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام لو كانت منقوشة في جسم وبقيت إلى زماننا، لكنّا مسلّمين بعدم حجّيتها بناءً على اختصاص الحجّية بخصوص المقصود بالإفادة، لكنّها ليست كذلك، بل هي نقلت يداً بيد إلى أن انتهت إلى مصنّفي جوامع الأخبار قدّس الله أسرارهم، وعليه فالراوي الأوّل إمّا كان مقصوداً بالإفهام أو كان حاضراً في مجلس الإفادة، وعلى كلّ حال فنقله للرواية لفظاً أو معنى للراوي الثاني مع سكوته وعدم تنبيهه على وجود قرينة على خلاف الظاهر، يدلّ على عدمها، وإلاّ لكان خائناً في نقله، والمفروض وثاقة الراوي وكون الراوي الثاني بالإضافة إليه مقصوداً بالإفهام، وننقل الكلام إلى تمام وسائط

الرواية إلى أن تنتهي إلى مصنّفي الجوامع قدّس الله أسرارهم، وإذا انتهى الأمر إليهم فلا إشكال في أنّ جوامعهم من قبيل تصنيف المصنّفين، والمقصود بالإفهام في أمثال ذلك هو كلّ من ينظر إلى تلك المصنّفات، فيكون حالنا في الأخذ بتلك الظهورات والاعتماد فيه على أصالة عدم القرينة هي حال الراوي الأوّل الذي ينقل عن الإمام عليه السلام بعينها، وعليه فلا يفيد اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه في عدم حجّية الأخبار المرويّة في الجوامع المعتبره حتّى ينتهي الأمر إلى حجّية مطلق الظنّ لأجل انسداد باب العلم والعلميّ، كما ذهب إليه المحقّق المذكور قدّس سرّه»[1].

ويمكن التعليق عليه:

أوّلاً: إنّ الاستناد إلى الشهادة السكوتية للراوي إنّما يجري في القرائن اللفظية أو المقالية أو الحالية المحسوسة دون القرائن الارتكازية غير الملتفت إليها، فلايمكن الاستدلال بعدم النقل على عدم الوجود.

ثانياً: إنّ الراوي لو كان ينقل ما فهمه من الإمام عليه السلام لكان هناك وجه لما ذُكر في الاعتراض الثالث؛ لأنّ نقل الفهم يأخذ بعين الاعتبار جميع الارتكازات المحيطة بالنصّ في عصر الصدور، فيكون الراوي الأوّل مقصوداً بالإفهام وينقل ما فهمه إلى الثاني وهكذا.

لكن نقل الروايات لم يكن بهذه الطريقة بل كان الرواة وأصحاب المجاميع حريصين أشدّ الحرص على نقل نصّ أحاديث أهل البيت عليهم

---

(١) **أجود التقريرات**، تقريراً لأبحاث الأستاذ المحقّق الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف المحقّق الكبير السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، تحقيق مؤسّسة صاحب الأمر، ط١، ١٤٢٠هـ ج٣ ص١٦٠.

السلام باللفظ، حتّى أنّ الشيخ الطوسي قدّس سرّه عاب على المتقدّمين عليه أنّهم كانوا يفتون بمقتضى نصوص الروايات نفسها، ومن الواضح أنّ النصوص اللفظية بناءً على ذلك ستكون مجرّدة من تلك القرائن الارتكازية التي كانت تمثّل جزءاً مهمّاً في فهم ما يقال عصر الصدور، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ كثيراً من معارف أهل البيت عليهم السلام قد صدرت في ذلك الجوّ المشحون بمختلف الاتّجاهات الفكرية والعقائدية والفلسفية ونظريات التصوّف والسلوك[1]، وأهل البيت عليهم السلام لم يكونوا بمعزل عن الناس خصوصاً من هذه الجهة؛ بمقتضى مسؤوليّتهم عن حفظ حدود الدِّين والشريعة وإقامة معالم الرسالة الإسلامية الخالدة.

والحاصل أنّ المنع الكبروي المذكور لابدّ فيه من التفصيل حسب ما تقدّم منّا في المقام.

مناقشة التقريب الصغروي

تقدّم أنّ هذا التقريب يقوم على أساس ضياع القرائن بسبب التقطيع الذي حدث لروايات أهل البيت عليهم السلام في المجاميع الحديثيّة حسب أبواب الفقه من قبيل الحال في كتاب «وسائل الشيعة». وعليه لا يمكن إثبات حجّية ظهور هذه الروايات لمن لم يقصد إفهامه؛ لضياع تلك القرائن.

أجاب المحقّق النائيني عن ذلك: «بأنّ استلزام التقطيع لعدم حجّية

---

(١) للوقوف على تفاصيل ذلك راجع: **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**، العلاّمة أسد حيدر، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٢٥هـ ج١ ص١٢٤ وما بعدها.

الظهور ـ على تقدير تسليمه ـ فهو أخصّ من المدّعى، لعدم وفائه بعدم حجّية الأخبار غير المقطّعة الموجودة في عصرنا، وقد نقل شيخنا الأستاذ دام ظلّه أنّه كان عند المحدّث الشهير الحاج ميرزا حسين النوري قدّس الله نفسه الزكية ما يقرب من خمسين أصلاً من الأصول، مع أنّ استلزام التقطيع للخلل في ظهورات الأخبار ممنوع جدّاً، فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتين إلى ذلك، ولا محالة يلاحظون في تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر»[١].

وفي المجال ذاته يقرّر السيّد الخوئي قدّس سرّه: «إنّ التقريب الصغروي إنّما يتمّ لو كان المقطّع للأخبار غير ثقة، أو غير عارف بخواصّ الكلام، وأمّا شيخنا الكليني قدّس سرّه وأمثاله ممّن ثبت تورّعهم في الدين، ولهم الخبرة بمزايا الكلام، وقد مارسوا لحن أهل البيت عليهم السلام فمن البعيد جدّاً خفاء القرينة عليهم، فإذا نقلوا ما هو خال عن القرينة نطمئنّ بعدمها، بل ربما يحصل القطع بأنّ التقطيع كان في جمل الرواية الأجنبي بعضها عن بعض، ولقد كانت عادة الرواة عند تشرّفهم بحضرة الإمام عليه السلام السؤال عن عدّة مسائل لا ربط لإحداها بالأخرى، كما هو المتعارف في الاستفتاءات في زماننا هذا، وقد أتعب العلماء الأعلام أنفسهم في إرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها مع الدقّة وجهد النظر»[٢].

إلاّ أنّ هذا البيان لا يتمّ إلاّ مع القول بجواز التقليد في فهم هؤلاء الأعلام الذين قاموا بتقطيع الروايات وتدوينها حسب الأبواب في

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٥٩.

(٢) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٩.

مجاميعهم الحديثيّة، فإنّه لاشكّ بأنّ التقطيع المذكور مستند إلى الفهم الخاصّ للقرائن الواردة في الروايات وفهم كيفيّة الترابط بينها ومدى تأثيرها على ظهور النصّ المقطّع، وهذا الفهم لا يمثّل إلاّ اجتهاداً من هؤلاء الأعلام في فهم نصوص وروايات أهل البيت عليهم السلام مع أنّه سيكون مقدّمة مهمّة في استنباط الأحكام الشرعية، فكيف يجوز الاعتماد على اجتهادهم في هذه الحالة؟! وما هو فرق ذلك عن مسألة الإجماع المدركي الذي لم يقل أحد بحجّيته؛ لأنّه لايخرج عن الاجتهاد والحدس؟ وكيف كان فإنّ هذا التقطيع يمكن أن يكون مانعاً من انعقاد الظهور ولو في الجملة.

٢ . وجود الظنّ بالخلاف

إذ يقال بعدم حجّية الظهور الذي يظنّ بخلافه، وحجّية ما لا يظنّ بخلافه، وقد توسّعت كلماتهم في ذلك فاشترط بعضهم حصول الظنّ بالوفاق أيضاً، ويستند ملاك هذا التفصيل إلى ملاحظة موارد السيرة العملية عند العقلاء بالعمل بالظهورات في حالاتهم الخارجية إذ قد يمتنع عملهم بها إذا ظنّوا خلافها.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بالظنّ بالخلاف هو الظنّ غير الحجّة، وإلاّ وقع التعارض بين الظنّين الحجّتين كما لا يخفى.

وقد ذكر المحقّق النائيني بياناً آخر لهذا التفصيل يرتكز على التفريق بين السيرة العقلائية في الأغراض الشخصية والتكوينيّة والسيرة العقلائية في الأغراض التشريعيّة والمولوية، فإن تحقّق الظنّ بالخلاف يكون مؤثّراً على حجّية الظهور على مستوى الأغراض الشخصية والتكوينيّة، لكنّه

ليس كذلك في مجال الإدانة العقلائية وباب التنجيز والتعذير في الأغراض المولوية.

قال قدّس سرّه: «والحقّ في المقام هو التفصيل بين الظهورات الصادرة عن الموالي إلى العبيد كالأخبار الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم بحيث يكون المقام مقام الاحتجاج من المولى على العبد أو العكس، فيلتزم فيها بعدم التقيّد، وبين الظهورات التي لايكون لها ارتباط بمقام الاحتجاج بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعية وترتيب الأثر على طبقها، كما إذا فرضنا وقوع كتاب من تاجر إلى تاجر آخر بيد ثالث فأراد كشف ما فيه من تعيين الأسعار فإنّه إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته، لا يرتّب عليه الأثر يقيناً. فالأخذ بالظهور في غير مقام الاحتجاج مقيّد بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبة الاطمئنان. وبمجرّد احتمال إرادة خلاف الظاهر احتمالاً عقلائياً، تسقط تلك الظهورات عن الكاشفية فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف»[1].

وقد أفاد الأستاذ الشهيد قدّس سرّه بأنّ هذا الجواب بحاجة إلى تكميل وتمحيص، بالرغم من متانته وأهمّية النكتة التي التفت إليها، «ذلك أنّه ربّما يعترض عليه بهذا المقدار بأنّ حجّية الظهور في باب الأغراض المولوية التشريعيّة أيضاً إنّما تكون بملاك الطريقيّة والكاشفية لا الموضوعيّة والتعبّد البحت، ومعه كيف ينسجم إطلاق الحجّية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية والذي يكون الظهور طريقاً إليها، وهل هذا إلاّ الالتزام بموضوعيّة الظهور للحجّية؟

والجواب: أنّ فذلكة الفرق المذكور ترجع إلى الفرق في نكتة

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٦١.

الكاشفية والطريقيّة لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنّما يكون هو الكشف الشخصي، لأنّ الغرض فيه شخصيّ ليس له طرف آخر ولا علاقة له به؛ ومن ثمّ كان الظهور متأثّراً بالظنّ الشخصي على خلافه سلباً أو إيجاباً، وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية فإنّه غرض بين طرفين: المولى والعبد، وبلحاظ الإدانة والتسجيل، وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً، بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولأغراض المولى، فإنّ هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدّد من جهة وهو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية، فإنّ المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجّية جعلاً ورفعاً إنّما يجعلها بلحاظ التزاحم الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه، ولا معنى لأن يلحظ الظنّ الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون أحفظ لها»[1].

٣. التفصيل بين ظواهر الكتاب والنصوص الأخرى

يعدّ هذا البحث من أهمّ الأبحاث المطروحة على بساط البحث المعرفي وكيفيّة التعاطي مع النصّ الديني المتمثِّل بالقرآن الكريم عموماً ولايختصّ بحجّية الظهور على مستوى البحث الأصولي، إذ الحجّية لها معان أحدها المعنى الأصولي وهو المنجّزية والمعذّرية، والآخر المعنى المعرفي الذي هو الكاشفية عن الواقع. ومن المعلوم أنّ القرآن ليس

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٥ ـ ٢٧٦.

كتاب فقه فقط، بل هو جامع لكلّ معارف الدين والشريعة عقائد وفقهاً وأخلاقاً، وهذا المعنى للحجّية هو الذي يستحقّ أن يكون محوراً للبحث حسب ما نذهب إليه في هذه المسألة التي سوف تنتمي ـ استناداً لذلك ـ إلى قواعد وأصول علم التفسير كما أنّها تنتمي إلى مسائل علم الأصول من جهة المنجّزية والمعذّرية. وفي هذا المجال لابدّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تقع في صميم البحث المعرفي في القرآن الكريم والتي تكوّن بمجموعها الإطار العامّ في كيفيّة فهم نصوص الكتاب الكريم والوصول إلى أهداف الرسالة السماوية الخالدة والخاتمة. ومن هذه الأسئلة:

١. هل يمكن الاعتماد على ظهور النصّ القرآني؟

٢. كيف نفهم القرآن بعد قبول حجّية ظواهره؟

وهذه مسألة جوهرية بحاجة إلى دراسة مستقلّة، فمع القول بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً فما هو دور العقل في فهم القرآن؟ وما هو دور أهل البيت عليهم السلام في ذلك؟ ما هو دور الكشف والشهود في الوصول إلى الحقائق القرآنية؟ ما هو دور العلوم الطبيعيّة في هذا المجال أيضاً؟

٣. ما هو الملاك الذي نميِّز على أساسه التفسير الممدوح من التفسير المذموم؟ وأن لا نقع في التفسير بالرأي من جهة، ولا نقع بإغلاق باب فهم القرآن كلّياً من جهة أخرى؟

٤. ما حقيقة المحكم والمتشابه في القرآن وما هي الطريقة الصحيحة في فهم المحكم والمتشابه؟

٥. ما هي حقيقة التنزيل والتأويل الذي نطقت به الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؟ وتبعاً لذلك لابدّ من الوقوف على مسألة

الظاهر والباطن التي نطقت بها الروايات أيضاً؟

٦. هل للقرآن مراتب وجودية متعدّدة؟ ومع كونه كذلك هل تتعدّد مناهج فهم القرآن بحسب اختلاف مراتبه الوجودية؟ وفي ضوء ذلك عندما يستعمل القرآن لفظاً ما كـ «الميزان» مثلاً أيريد منه مصاديق مرتبة واحدة أم مصاديق جميع مراتبه الوجودية؟ إلى غير ذلك من بحوث المعرفة القرآنية.[1]

وكيف كان فقد ذهب جملة من علمائنا الأخباريّين إلى عدم حجّية ظواهر الكتاب الكريم، ولتخريج هذا التفصيل وُجد اتّجاهان:

• أحدهما أنّ حجّية ظواهر الكتاب خارجة تخصيصاً بعد التسليم بتحقّق أصل الظهور في الآيات القرآنية.

• والآخر خروجها تخصّصاً بدعوى عدم انعقاد ظهور في تلك الآيات لنكات خاصّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ البحث في المقام ليس بصدد إثبات الموجبة الكلّية أي ثبوت الحجّية لكلّ ظواهر القرآن، بل المقصود هنا ردّ السالبة الكلّية التي وردت في كلمات الأخباريّين من أنّ ظواهر القرآن ليست بحجّة مطلقاً، كما يتّضح ذلك في كلام الإسترابادي حيث قال:

«إنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وكذلك كثير من السنن النبوية، وأن لا سبيل لنا في ما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية أصليّة كانت أو فرعيّة إلاّ السماع من الصادقين عليهم السلام وأنّه لايجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر

---

(١) للوقوف على تفاصيل ذلك ينظر: **أصول التفسير والتأويل**، للسيد كمال الحيدري، دار فراقد، ط، ١٤٢٧ هـ .

كتاب الله»[١].

قال المحقّق البحراني أيضاً: «لا خلاف بين أصحابنا الأصوليّين في العمل بالكتاب العزيز في الأحكام الشرعية والاعتماد عليه حتّى صنّف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلّقة بالأحكام الفقهية وهي خمسمئة آية عندهم.

وأمّا الأخباريّون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخّريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[٢] إلاّ بتفسير من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم»[٣].

في ضوء ذلك يكون البحث بصدد إثبات الموجبة الجزئية التي تقرّر حجيّة بعض ظواهر الكتاب الكريم وهو كاف لردّ السالبة الكلّية المذكورة.

والبحث عن ذلك يقع في جهتين:

الأولى: في الدليل على حجّية ظواهر الكتاب ولو في الجملة.

الثانية: في المانع من الحجّية وهو مدّعى الإخباريّين في هذه المسألة.

---

(١) **الفوائد المدنية**، محمّد أمين الاسترآبادي، الطبعة الحجرية ص٤٧.

(٢) الإخلاص: ١.

(٣) **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف الفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني قدس سره (ت١١٨٦هـ)، حقّقه وعلّق عليه محمّد تقي الأيرواني، مؤسّسة النشر الإسلامي: ج١ ص٢٧.

(أ) الأدلة على حجّية ظواهر الكتاب

تقدّم الكلام عن أدلّة حجّية ظواهر الكلام بشكل عامّ ونضيف هنا الأدلّة الخاصّة على حجّية ظواهر القرآن الكريم.

١. دليل الانسداد

لا ريب أنّ الأساس الذي يستند إليه إثبات نبوّة الخاتم صلى الله عليه وآله هو الرسالة الإلهية المتمثِّلة بالقرآن الكريم وهو المعجزة التي تثبت صدق دعوى النبوّة والاتّصال بالسماء أو الارتباط بعالم الغيب والملكوت. وقد أثبتت الأبحاث الكلامية أنّ المعجزات التي تجري على يد الأنبياء على قسمين رئيسيين:

١. **المعجزة الحسّية**: وهي المعجزة التي يمكن أن تدركها حواسّ الإنسان الخارجية، كالبصر. فانقلاب العصا حيّةً تسعى لموسى عليه السلام وطوفان نوح عليه السلام وما شابههما كلّها أمور خارقة للعادة مدرَكة لحواسّ الإنسان.

٢. **المعجزة العقلية**: وهي التي تدرَك من قبل العقل الإنساني وتتعدّى إدراك الحواس المادّية، كالإتيان بحقائق العلوم من غير تعلّم.

قال الراغب في إعجاز القرآن: «المعجزات التي أتى بها الأنبياء عليهم السلام ضربان: حسّي وعقليّ:

فالحسّي: ما يُدرَك بالبصر، كناقة صالح، وطوفان نوح، ونار إبراهيم، وعصا موسى عليهم السلام.

والعقلي: ما يُدرَك بالبصيرة، كالإخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً، والإتيان بحقائق العلوم التي حصلت عن غير تعلّم.

• فأمّا الحسّي: فيشترك في إدراكه العامّة والخاصّة، وهو أوقع عند طبقات العامّة، وآخذ بمجامع قلوبهم، وأسرع لإدراكهم.

• وأمّا العقلي: فيختصّ بإدراكه كملة الخواصّ من ذوي العقول الراجحة والأفهام الثاقبة الذين يغنيهم إدراك الحقّ»[1].

في ضوء ذلك: فالقرآن الكريم وحسب ما يدّعيه في أنّه معجزة خالدة لايمكن أن ينتمي إلى قسم المعجزات الحسّية، لأنّ هذا النوع من المعجزات محدود بظروف الزمان والمكان، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يصبح خالداً على مرّ الزمان. فالخلود الأبدي لإعجاز القرآن شيء فوق المادّة وقوانينها، ومن غير الممكن للحسّ أن يحيط بهذا النوع من الإعجاز؛ ومن هنا ارتبطت معجزة القرآن بالعلم والمعرفة وهما من المقولات المجرّدة عن المادّة، الأمر الذي يعطي للقرآن صفة الديمومة والخلود وعدم المحدودية من جهة الزمان والمكان، وبذلك يكون المعجزة التي تستند إليها النبوّة الخاتمة، ومن هنا جاء التحدّي به بأنحاء مختلفة، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[2]، الظاهر في التحدّي بسورة واحدة. وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ

---

(١) **جامع التفاسير**، الراغب الأصفهاني: ج١ ص١٠٢، دار الدعوة، الكويت. وكذلك **نفحات الرحمان في تفسير القرآن وتبيين الفرقان**، محمّد بن عبد الرحيم النهاوندي: ج١ ص٣ ـ ٤، المطبعة العلمية، طهران.

(٢) يونس: ٣٨.

﴿ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[١]، الظاهر في التحدّي بعدد خاصّ فوق الواحد، وقال: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ نَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ﴾[٢]، الظاهر في التحدّي بحديث يماثل القرآن وإن كان دون سورة.

ولا معنى للتحدّي إلاّ إذا فرض أنّ الذين تحدّاهم القرآن كانوا يفهمون معانيه من خلال ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألغاز المبهمة لم تصحّ مطالبتهم بمعارضته ولم يثبت لهم إعجازه، لأنّ هذه المعجزة اعتمدت نظام الألفاظ والكلمات لبيان المعارف التي جاءت بها، ومن الواضح أنّ الأداة الوحيدة لفهم معاني الألفاظ هي الظهورات، وعليه لو لم تكن هذه الظهورات حجّة لاستلزم ذلك عدم قابلية القرآن للفهم، ومع انسداد باب فهم القرآن كيف يثبت إعجازه العقلي والعلمي؟ وبذلك ينتفي الطريق لإثبات النبوّة الخاتمة، ولا دافع لذلك إلاّ القول بالحجّية المستقلّة لظواهر آيات القرآن الكريم.

يشهد لذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيى لسانه، وبيتٌ لا تُهدم أركانه، وعزٌّ لا تهزم أعوانه... كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، لا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله**»[٣].

وقوله عليه السلام أيضاً: «**فانظر أيّها السائل، فما دلّك القرآن عليه من صفته فائتمّ به، واستضئ بنور هدايته، وما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس في**

---

(١) هود: ١٣.

(٢) الطور: ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ٨٦.

الكتاب عليك فرضه ولا في سنّة النبيّ صلّى الله عليه وآله **وأئمّة الهدى أثره فكلْ علمه إلى الله سبحانه»**[١].

إذ لا معنى للأمر بالنظر للقرآن والاستدلال به ما لم يكن القرآن مفهوماً لدى الناظر لا محالة.

٢. حديث الثقلين

في هذا الدليل يتمّ الاستناد إلى حديث الثقلين: «**إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما**»[٢].

ببيان: أنّ هذا الحديث صدر من النبي الذي ثبتت حجّية كلامه من خلال القرآن، وهو ينصّ أنّ التمسّك بالقرآن والعترة يقي من الوقوع في الضلال الذي يقابل الهداية، وهما وصفان للطريق الذي يسلكه الإنسان في الحياة، ومن المعلوم أنّ الطريق يتضمّن مجموعة من الاعتقادات والأمور العملية وكلاهما متوقّف على فهم القرآن الذي يثبت بالاستناد

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

(٢) ينظر **صحيح الترمذي**، كتاب المناقب، مناقب أهل بيت النبيّ، ح٣٧٨٨ وح٣٧٨٦، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب؛ **مسند أحمد بن حنبل**، حديث زيد بن أرقم، ح١٨٧٨٠ و ١٨٨٢٦، وحديث أبي سعيد الخدري، ح١٠٧٤٧، و١٠٧٢٠ و١٠٧٢٧ و١١١٦٧، وحديث زيد بن ثابت، ح٢١٠٦٨؛ **المستدرك على الصحيحين**، كتاب معرفة الصحابة باب وصيّة النبيّ في كتاب الله وعترة رسوله، ينظر في توثيق هذه المصادر وغيرها وضبط صنع الحديث: **فضائل الخمسة من الصحاح الستّة**، السيّد مرتضى الحسيني الفيروزابادي، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، قم ١٤٢٢هـ ج٢ ص٥٢ ـ ٦٦.

إلى حجّية ظواهر آياته.

٣. السيرة العملية لأهل البيت

في هذا الدليل يتمّ الاستناد إلى السيرة العملية لأهل البيت عليهم السلام في التعامل مع النصّ القرآني والاستدلال بآيات الكتاب العزيز، والروايات في هذا المجال كثيرة، ولاريب أنّ الاستدلال بآيات القرآن عند التكلّم مع الآخرين متوقّف أوّلاً على فهم تلك الآيات لكي يصحّ الاستدلال بها وقبولها عند الآخر.

مثالها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام عندما سأله شخص: أنّي عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ **قال** عليه السلام: **يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[1] **امسح عليه»**[2].

وكذلك حديث عبد الرحمن القصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن «ن والقلم» قال: **إنّ الله خلق القلم من شجرة في الجنّة يُقال لها الخُلد، ثمّ قال لنهر في الجنّة: كُن مداداً. فجمد النهر وكان أشدّ بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد. ثمّ قال للقلم: اكتب. قال: وما أكتب ياربّ؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة. فكتب القلم في رقّ أشدّ بياضاً من الفضّة وأصفى من الياقوت، ثمّ طواه فجعله في ركن العرش، ثمّ**

---

(١) الحجّ: ٧٨.

(٢) **الكافي**، الشيخ الكليني: ج٣ ص٣٣، باب الجبائر والقروح والجراحات، الحديث ٤. وكذلك **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٦٤، باب وجوب غسل داخل الجرح، الحديث ٥.

ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ولا ينطق أبداً؛ فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلّها..

ثمّ قال عليه السلام: **أوَلستم عرباً فكيف لا تعرفون معنى الكلام، وأحدكم يقول لصاحبه انسخ ذلك الكتاب؟ أوليس إنّما النسخ من كتاب أخذ من الأصل..** »[١]. إلى غيرها من الروايات في هذا المعنى.

قال السيّد الطباطبائي قدّس سرّه: «على أنّ جمّاً غفيراً من الروايات التفسيريّة الواردة عنهم عليهم السلام مشتملة على الاستدلال بآية على آية، والاستشهاد بمعنى على معنى، ولا يستقيم ذلك إلاّ بكون المعنى ممّا يمكن أن يناله المخاطب ويستقلّ به ذهنه؛ لوروده من طريقه المتعيّن له. على أنّ هاهنا روايات عنهم عليهم السلام تدلّ على ذلك بالمطابقة كما رواه في (المحاسن) بإسناده عن أبي لبيد البحراني عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: **فمَن زعم أنّ كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك**»[٢].

في المجال ذاته قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «ثمّ إنّنا بملاحظة مجموع ما ورد من الأئمّة عليهم السلام في التعويل والإحالة على الكتاب الكريم والاستدلال والاستشهاد به إذا استطعنا تحصيل ما يكون صريحاً في استدلالهم عليهم السلام بالظهور لا ظاهراً كان ذلك بنفسه دليلاً قطعيّاً على حجّية الظهور شرعاً، فيكون تامّاً مع قطع النظر عن السيرة العقلائية وعهدة ذلك على المتتبّع»[٣].

---

(١) **تفسير القمّي**، علي بن إبراهيم القمّي (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح السيّد طيّب الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ط٣، ١٤٠٤هـ: ج٢ ص٣٨٠.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣ ص١٠٠.

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٦٣.

٤. روايات العرض على الكتاب

في هذا الدليل يتمّ الاستناد إلى الروايات التي نطقت بعرض حديث أهل البيت عليهم السلام على القرآن، وهي كثيرة بل لا يبعد استفاضتها في هذا المعنى، وهي على طوائف ثلاث:

١. الروايات التي تأمر بعرض الشروط على كتاب الله.

٢. الروايات التي تأمر بعرض الأحاديث المتعارضة على كتاب الله.

٣. الروايات التي تأمر بعرض جميع ما ورد عنهم عليهم السلام على كتاب الله.

• قال الإمام الصادق عليه السلام: «**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**». والزخرف هو المموّه المزوّر والكذب المحسَّن[١].

• وعنه عليه السلام أيضاً: «**كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[٢].

• وقوله عليه السلام: «**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**»[٣].

ومن الواضح أنّ معنى العرض لا يتمّ إلاّ بمعرفة مستقلّة للقرآن ووضوح في مفاهيمه بغضّ النظر عن الروايات، وهو ممّا يثبت حجّية ظواهر الكتاب العزيز.

---

(١) **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٦٩.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧، ص١١٠، حديث ١٢.

(٣) المصدر السابق، حديث ٣٥.

فإن قيل: إنّ الموافقة والمخالفة تعني الموافقة والمخالفة لنصّ القرآن لا لظاهره لكي يستدلّ بها على حجّية ظواهره.

قلنا: روايات العرض على الكتاب وكذلك التي تتضمّن مفهوم الموافقة والمخالفة مطلقة من هذه الجهة، مضافاً إلى أنّ القدر المتيقّن منها هو المخالفة لظاهر القرآن لا لنصّه؛ بضميمة أنّ المعاندين لكتاب الله كانوا يعيشون في مجتمع يعتقد بقدسية القرآن، فمن أراد أن يخالف القرآن لا يأتي بنصّ صريح على ذلك يصطدم به مع مسلّمات القرآن الواضحة والثابتة، بل المخالفةُ تكون على مستوى الظواهر.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الدليل يثبت حجّية ظواهر القرآن على نحو الموجبة الكلّية لأنّ الروايات أمرتْ بالعرض على كتاب الله مطلقاً أي ما بين الدفّتين، بخلافه في الأدلّة الثلاثة السابقة التي كانت بصدد نفي السالبة الكلّية التي يدّعيها الأخباريّ وإثبات الموجبة الجزئية أي الحجّية لبعض ظواهر الكتاب العزيز.

محورية القرآن في معارف الدين

في ضوء معطيات حديث الثقلين يمكن القول أنّ أحدهما في عرض الآخر؛ الأمر الذي يدلّ على أنّ حجّيتهما مستقلّة عن بعضهما. إلاّ أنّ ثمّة نصوصاً وروايات قرّرت بأنّ أحدهما أكبر من الآخر أو أعظم منه، وهذا الأعظم هو كتاب الله لا محالة، ومن ثمّ فالتفضيل بالأكبرية أو الأعظمية يعني أنّ الأصالة والمحورية في معارف الدين إنّما هي للقرآن الكريم وأنّ العترة في طول القرآن.

استناداً لذلك طرح السؤال الآتي:

إنّ دعوى احتياج القرآن للعترة تستلزم نقص القرآن الذي ثبت أنّه نور وتبيان وتفصيل لكلّ شيء، بل مع عدم ثبوت حجّية القرآن وفهمه بشكل مستقلّ، يتعذّر إثبات عصمة أهل البيت عليهم السلام وحجّية كلامهم، فما هو المخرج من هذه المفارقة؟

الجواب: لابدّ أن نعلم أوّلاً أنّه قد ثبت عقلاً ونقلاً أنّ القرآن الموجود بين أيدينا هو عين ما نزل على قلب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من غير زيادة أو نقصان، ولم تنله يد التلاعب والوضع[1].

أمّا بالنسبة إلى السنّة الشريفة الواردة عن المعصومين عليهم السلام فالأمر فيها ليس كذلك، ولم تبق هذه السنّة على ما هي عليه من الصيانة والحفظ والصدور عن المعصومين عليهم السلام، بل وقع فيها كثير من الزيادة والنقصان والتلاعب بمضمون النصوص بسبب عوامل كثيرة:

- من أهمّها الدسّ والتزوير.
- والتقيّة التي كانت تحيط بأهل البيت وأصحابهم.

وليس المقصود هنا التقيّة ببُعدها السياسي بل المراد أنّ الأئمّة عليهم السلام لم يتمكّنوا في كثير من الأحيان بيان حقائق الدين على ما هي عليه بسبب الظروف الفكرية والاجتماعية واختلاف المدارس العلمية آنذاك.

- ومنها مسألة ضياع القرائن بالنسبة إلى كثير من النصوص والروايات التي وصلت إلينا بسبب التقطيع الذي حدث لتلك النصوص في المجاميع الحديثيّة وكتب الأخبار.

---

(١) للوقوف على صيانة القرآن وحفظه، راجع **إشراقات قرآنية**، تقريراً لدروس آية الله الشيخ جوادي آملي، ترجمة وتقرير السيّد محي الدين المشعل، مكتبة فخراوي، البحرين، ص٩١.

• ومنها مسألة نقل الروايات بالمعنى والمضمون. وقد تصرّف الرواة في أغلب النصوص. والنقل بالمضمون يتمّ بقدر علم وصياغة الراوي وقدرته على نقل تلك المعاني والمضامين، وهي مختلفة من شخص إلى آخر.

• ومنها أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يكلِّمون الناس على قدر عقولهم؛ ما يسبّب التفاوت بين مضمون الروايات الواردة عنهم في قضيّة واحدة.

في ضوء هذه العوامل المعقّدة التي تحيط بحديث العترة الطاهرة، كيف يمكن القول إنّ حديث أهل البيت فقط هو الموصل والعاصم لمعارف الدين وأنّه لابدّ من جعله محوراً في ذلك؟ والحاصل أنّ شهادة العقول تقضي بعدم رفع اليد عن محورية القرآن الكريم في جميع معارف الدين العليا.

لكن يبقى السؤال حول دور النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في فهم القرآن والوصول إلى مقاصده وكيفيّة انسجام هذا الدور مع استقلالية القرآن بالفهم وكونه الأصل لمعارف الدين؟

في هذا المجال يقرّر السيّد الطباطبائي قدّس سرّه:

«إنّ الآيات التي تدعو الناس عامّة ـ من كافر أو مؤمن ممّن شاهد عصر النزول أو غاب عنه ـ إلى تعقّل القرآن وتأمّله والتدبّر فيه وخاصّة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1] تدلّ دلالة واضحة على أنّ المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، والآية في مقام التحدّي، ولا معنى لإرجاع فهم معاني الآيات ـ

(١) النساء: ٨٢.

في هذا المقام ـ إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتّى إلى بيان النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فإنّ ما بيّنه إمّا أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام، فهو ممّا يؤدّي إليه اللفظ ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث، وإمّا أن يكون معنى لا يوافق الظاهر ولا أنّ الكلام يؤدّي إليه، فهو ممّا لا يلائم التحدّي ولا تتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.

نعم تفاصيل الأحكام ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ صلى الله عليه وآله كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

ومن هنا يظهر أنّ شأن النبيّ صلى الله عليه وآله في هذا المقام هو التعليم فحسب. والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهنَ المتعلِّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنّما التعليم تسهيل للطريق وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد. والمعلّم في تعليمه إنّما يروم ترتيب المطالب العلمية ونضدها على نحو يستسهله ذهن المتعلِّم ويأنس به، فلا يقع في جهد الترتيب وكدّ التنظيم، فيتلف العمر وموهبة القوّة أو يشرف على الغلط في المعرفة.

وهذا هو الذي يدلّ عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[3]. فالنبيّ صلى الله عليه وآله إنّما يعلِّم الناس ويبيِّن لهم ما يدلّ عليه القرآن

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) الجمعة: ٢.

بنفسه، ويبيّنه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للناس الحصول عليه في نهاية المطاف لأنّه صلى الله عليه وآله يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى؛ فإنّ ذلك لا ينطبق البتّة على مثل قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

على أنّ الأخبار المتواترة عنه صلى الله عليه وآله المتضمّنة لوصيّته بالتمسّك بالقرآن والأخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه على كتاب الله، لايستقيم معناها إلاّ مع كون جميع ما نقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبيّ صلى الله عليه وآله كان من الدور الباطل وهو ظاهر.

وما ذكرناه في معنى اتّباع النبيّ صلى الله عليه وآله جارٍ في اتّباع العترة عليهم السلام بعينه، وحديث الثقلين غير مسوق لإبطال حجّية ظاهر القرآن وقصر الحجّية على ظاهر بيان أهل البيت عليهم السلام، كيف وهو يقول: «لن يفترقا»، فيجعل الحجّية لهما معاً. فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهية، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده»[3].

معنى العرض على كتاب الله

استناداً إلى الروايات التي قرّرت عرض حديث أهل البيت عليهم السلام على كتاب الله والإعراض عن الأحاديث التي لا توافق القرآن، لابدّ من

---

(١) فصّلت: ٣.

(٢) النحل: ١٠٣.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣، ص٩٧ ـ ١٠٠.

الوقوف على حقيقة العرض المذكور وبيان المقصود منه.

فهل يعني العرض أن نعرض الحديث على كلّ آية آية في القرآن لكي نجد الشاهد القرآني الموافق له، أم أنّ العرض يتمّ على مستوى المضامين العامّة والأهداف العليا التي تمثّل الروح العامّة للكتاب الكريم؟

ولاريب أنّ الاتّجاه الأوّل متعذّر بل ممتنع؛ إذ لا نجد على كلّ رواية وردت عنهم عليهم السلام شاهداً مباشراً من الآيات القرآنية، ومن هنا حاول من يقول بهذا الاتّجاه دفع هذه المشكلة بأنّ موافقة الكتاب لا تعني سوى عدم المخالفة.

أمّا بناءً على الاتّجاه الثاني فتبقى روايات الموافقة على ظاهرها من دون حاجة إلى تأويل بعدم المخالفة لأنّ القرآن الكريم بيّن جميع القواعد والأسس العامّة التي ترتكز عليها معالم الدين الإسلامي الحنيف. وعلى هذا الأساس لايمكن الرجوع إلى الأصول الحديثيّة وكتب الأخبار من دون الإحاطة بالنظرة القرآنية الكاملة حول مواضيع الحياة.

قال الشهيد الصدر: «إنّه لايبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه، ويكون المعنى حينئذ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامّ لم يكن حجّة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته. فمثلاً: لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنّهم قوم من الجنّ، قلنا إنّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤوليّاتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم. وأمّا مجيء

رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم وما فيه من الحثّ على التوجّه إلى الله والتقرّب منه عند كلّ مناسبة وفي كلّ زمان ومكان. وهذا يعني أنّ الدلالة الظنّية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عامّ موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامّة، خصوصاً إذا ثبتت حجّيتها بالكتاب نفسه.

وممّا يعزّز هذا الفهم، مضافاً إلى أنّ هذا المعنى هو مقتضى طبيعة الوضع العامّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام؛ الأمر الذي كان واضحاً لدى المتشرّعة ورواة الأحاديث أنفسهم والذي على أساسه أُمروا بالتفّقه في الدين؛ ما يشكّل قرينة متّصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى، هو ما نجده في بعضها من قوله: «**إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من الكتاب**»، فإنّ التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعمّ من الموافق بالمعنى الحرفي، مع عدم الاقتصار على شاهد واحد، خيرُ قرينة على أنّ المراد وجود الأمثال والنظائر لا الموافقة الحدّية[1].

(ب) أدلّة المنكرين لحجّية ظواهر الكتاب

هناك اتّجاهان في فهم عدم حجّية ظواهر القرآن:

الأوّل: خروج ظواهر الكتاب عن الحجّية تخصّصاً بدعوى إنكار أصل الظهور في الآيات القرآنية، وبذلك يكون البحث صغروياً خارجاً

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٧ ص٣٣٣ ـ ٣٣٤.

عن تفصيلات كبرى حجّية الظهور.

الثاني: خروج ظواهر الكتاب عن الحجّية تخصيصاً بعد قبول تحقّق أصل الظهور في الآيات القرآنية، وعليه يكون النزاع حينئذ واقعاً في تفصيلات حجّية الظهور.

(١) أدلّة الاتّجاه الأوّل: (المنع الصغروي)

استُدلّ على عدم انعقاد أصل الظهور في آيات القرآن أنّ هذه الآيات إمّا أن تكون في نفسها غير قابلة للفهم وأنّ الإجمال فيها ذاتيّ، أو أنّها ابتليت بعوامل خارجية جعلتها مبهمة غير قابلة للفهم، فالإجمال فيها عرضيّ.

١. الإجمال الذاتي

قُرّب هذا الإجمال بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن بقصد أن يكون مجملاً غير قابل للفهم من عامّة البشر، من قبيل المراد بالحروف المقطّعة في أوائل السور، والحكمة من ذلك هو ربط الناس بأهل البيت عليهم السلام إذ لا طريق لفهم القرآن إلاّ من خلالهم كما صرّحت بهذا المعنى مجموعة من الروايات، منها ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في رسالة:

«**فأمّا ما سألت عن القرآن، فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكلّ ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حقّ**

تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، وأمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلاّ مَن شاء الله، وإنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه، وينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم، ثمّ قال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ..﴾[1] »[2].

ومنها ما ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أيضاً: أنّ رجلاً سأل أباه عليه السلام عن مسائل، فكان ممّا أجابه به أن قال:

قل لهم: «هل كان في ما أظهر رسول الله صلّى الله عليه وآله من علم الله اختلاف؟» فإن قالوا: «لا» فقل لهم: «فمن حَكم بحكم فيه اختلاف، فهل خالف رسول الله صلّى الله عليه وآله؟» فيقولون: «نعم». فإن قالوا: «لا» فقد نقضوا أوّل كلامهم. فقل لهم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، فإن قالوا: «مَن الراسخون في العلم؟» فقل: «من لا يختلف في علمه». فإن قالوا: «مَن ذلك؟» فقل: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله صاحب ذاك». ـ إلى أن قال: ـ **وإن كان رسول الله لم يستخلف أحداً فقد ضيّع من في أصلاب الرجال ممّن يكون بعده.**

قال: «وما يكفيهم القرآن؟». قال: «**بلى، لو وجدوا له مفسِّراً**». قال: «وما فسّره رسول الله؟». قال: «**بلى، قد فسّره لرجل واحد، وفسّر للأمّة**

---

(١) النساء: ٨٣.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٨٧، حديث ٣٨.

شأن ذلك الرجل، وهو عليّ بن أبي طالب عليه السلام ...»[1].

ويمكن التعليق عليه بملاحظتين:

الأولى: لزوم نقض الغرض، وهو محال على الحكيم؛ إذ الهدف من نزول القرآن:

- إمّا أن يكون إثبات نبوّة الخاتم صلى الله عليه وآله وأنّه معجزة النبوّة الخاتمة، وهو متوقّف على فهم القرآن في الجملة لكي يثبت إعجازه والتحدّي به كما تقدّم بيانه.
- وإمّا أن يكون الهدف هو هداية الإنسان ووصوله إلى كماله اللائق به، وهو الغاية الأساسية في إنزاله، وهذا لا يجتمع مع إغلاق باب فهم القرآن مطلقاً.

فإن قيل: لم نقل أنّ القرآن ليس هادياً، بل هو هاد لكن بتوسّط أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

قلنا: هذا يصحّ في حال ولا يصحّ في أخرى، إذ لو ثبت لنا طريق لإثبات عصمة أهل البيت عليهم السلام من غير القرآن لكان الاعتراض المذكور وجيهاً، أمّا مع القول بأنّ طريق إثبات عصمتهم يمرّ من خلال القرآن كما هو المختار فلا مجال لما ذكر؛ للزوم الدور.

فإن قيل: الطريق إلى عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله وإثبات نبوّته ليس منحصراً بالقرآن بل كانت له معاجز عملية غير القرآن.

قلنا: المعاجز المذكورة على فرض ثبوتها فهي مختصّة بزمان ومكان معيّنين ولا تشمل غيرهما، وعليه فلا دليل حيّاً خالداً على خصوص نبوّة

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧، ص١٧٨.

النبيّ صلى الله عليه وآله غير القرآن الكريم بكونه آية معجزة[١].

الثانية: سلّمنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فسّر القرآن وبيّن مفاهيمه وحقيقته لشخص واحد هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ثمّ بيَّن النبيّ الأكرم شأن عليّ عليه السلام للأمّة وأنّه باب مدينة العلم الذي عنه تُؤخذ معالم الدين والشريعة، لكنّ عليّاً عليه السلام نفسه عندما تكلّم عن القرآن لم يقل إنّه مبهم أو مجمل لا يمكن فهمه، بل على العكس من ذلك فقد قرّر من خلال خطبه وكلماته الكثيرة «**أنّ القرآن نور لا تُطفأ مصابيحه، وسراج لا يخبو توقّده، ومنهاج لا يضلّ نهجه، وشعاع لا يظلم ضوءه، وتبيان لا تُهدم أركانه، جعله الله ريّاً لعطش العلماء، وربيعاً لقلوب الفقهاء، ومحاجّ لطرق الصلحاء، ونوراً ليس معه ظلمة، وهدى لمن ائتمّ به، وبرهاناً لمن تكلّم به، وشاهداً لمن خاصم به...**»[٢].

ثمّ إنّ الحاجة لوجود الإمام عليه السلام ليست منحصرة ببيان الأحكام الشرعيّة للناس حتّى يقال بتنزيل القرآن على وجه الألغاز والمبهمات لكي تبقى حاجة الناس لأهل البيت عليهم السلام قائمة دائماً، بل هناك أدوار وجوديّة ومسؤوليّات ملكوتيّة في نظام التكوين والوجود للأئمّة عليهم السلام لا يمكن الاستغناء عنها بحال.

والحاصل: أنّ انفتاح باب فهم القرآن لا يعني الاستغناء عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وإنكار دورهم المرجعي في معارف الدين والشريعة، وقد تقدّم بيان ذلك فراجع.

---

(١) ينظر **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١٢ ص١٠٩.

(٢) ينظر **نهج البلاغة**، خطب الإمام عليّ عليه السلام، تحقيق الإمام محمد عبده، دار المعرفة، بيروت: ج٢ ص١٧٧ ـ ١٧٨.

الوجه الثاني: أنّ الإبهام وعدم الوضوح المدّعى في آيات القرآن ليس مقصوداً من قبل الله سبحانه وتعالى بل هو مقتضى طبع هذا الكتاب الإلهي، مع الأخذ بنظر الاعتبار العاملين التاليين:

١. إنّ المتكلّم هو الحقّ سبحانه وتعالى، وهو يعمل على شاكلته، ومقتضى المسانخة بين الكلام والمتكلِّم أن يكون الكلام فوق تصوّر البشر المخلوقين وإمكاناتهم المحدودة في الإدراك، والله سبحانه تجلّى لخلقه في كتابه، وحيث إنّ فهم الإنسان قاصر عن الإحاطة بالمتكلِّم فهو قاصر عن فهم كلامه والإحاطة بمعانيه أيضاً.

٢. إنّ الله سبحانه وتعالى بيّن في القرآن جميع المعارف والعلوم من التوحيد والمعاد والنبوّة وحقائق الغيب والملكوت بأعلى درجات الدقّة والعمق، ومن ثمّ فهي متعذّرة الفهم على البشر لأنّ هذه الحقائق أعلى من أن تحيط بها الألفاظ ونظام اللغة الذي يمثِّل طريقة التفاهم الأولى والوحيدة بين الناس في هذه النشأة، وبذلك تثبت الحاجة الضرورية للإمام الذي يبيّن للناس مفاهيم القرآن ومقاصده.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: لزوم نقض الغرض بالبيان المتقدّم.

ثانياً: لو كان علوّ مقام المتكلّم وعظمة شأنه يمنعان من فهم كلامه الموجّه لمن هو أدنى منه مقاماً، فهو يجري في كلمات أهل البيت عليهم السلام بالنسبة لمن هو أدنى منهم مقاماً في معارف الدين وهم عموم الناس، فالجواب عن هذا النقض يجري بعينه على مستوى كلام الحقّ سبحانه وتعالى.

ثالثاً: لو كان المدّعى أنّ كلّ إنسان يستطيع الوقوف على جميع

معارف القرآن والإحاطة بها لكان الإشكال المذكور وارداً، إلاّ أنّه لا ينفي وجود درجة من درجات القرآن قابلة للفهم من قبل الجميع، فالوجه المذكور لا يثبت السلب الكلّي الذي هم بصدده. فالقرآن قابل للفهم من جميع الناس في أدنى درجاته، وحينما يفهم القرآن بهذه الدرجة سوف يوجّه الفاهم إلى درجة أكبر وأعمق من الفهم من خلال الرجوع إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام. يشهد لذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلاّ من صفا ذهنه، ولطف حسّه وصحَّ تمييزه، ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلاّ الله وملائكته والراسخون في العلم، وإنّما فعل ذلك لئلاّ يدّعي أهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم..** »[1].

والحاصل أنّ للقرآن درجات متفاوتة من الفهم، وتعذّر بعضها على عموم الناس لا يستلزم تعذّر الباقي جميعاً، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ القرآن قد بيّن أعمق الحقائق وأدقّها بلسان يفهمه العرف العامّ فضلاً عن الخواصّ، وهذه هي لغة «المثَل» في القرآن؛ إذ ما من حقيقة من حقائق الوجود سواء في عالم الغيب أو الشهادة إلاّ وبيّنها من خلال الأمثال. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[2]، فمثلاً قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] يتكفّل بيان إحدى حقائق الوجود، لكن هذه الحقيقة القرآنية يختلف مستوى فهمها باختلاف

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٩٤، الحديث ٤٤.

(٢) الروم: ٥٨.

(٣) النور: ٣٥.

المتلقّي كأن يكون عارفاً أو حكيماً أو مفسِّراً، أمّا الإنسان العادي المتعارف فيعرض القرآن له الحقيقة المذكورة من خلال المثل فيقول: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[١] فإنّ هذا المثل قابل للفهم سواء استطعنا أن نفهم القاعدة الأصليّة أم لا.

ومن الأمثلة الأخرى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢] فإنّ هذه القاعدة القرآنية تعرض مسألة التوحيد من خلال هذا القياس الاستثنائي الذي لابدّ فيه من إثبات الملازمة أوّلاً وبطلان اللازم ثانياً.

ومن الواضح أنّ هذه الأمور لا يفهمها إلاّ المتكلّم أو الفيلسوف المدرك للقواعد المنطقيّة وأدلّتها، لكن القرآن يعرض مسألة التوحيد للإنسان المتعارف من خلال المثل كما في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[٣].

وعليه فما من حقيقة إلاّ وبيّنها القرآن من خلال لغة المثل، أي أنّ هناك درجة من المعارف ينالها كلّ إنسان متعارف بنفسه.

٢. الإجمال العرضي

قُرّب هذا الإجمال بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هناك مجموعة من المخصّصات والمقيّدات والحاكمات الواردة على ظواهر القرآن من جهة أحاديث السنّة الشريفة وروايات أهل البيت عليهم السلام ومعه ينعقد علم إجماليّ يمنع من العمل

---

(١) النور: ٣٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) الزمر: ٢٩.

بهذه الظواهر.

قال السيّد الخوئي قدّس سرّه: «إنّا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات لعمومات القرآن ومقيّدات لإطلاقاته، ونعلم بأنّ بعض ظواهر الكتاب غير مراد قطعاً، وهذه العمومات المخصّصة والمطلقات المقيّدة والظواهر غير المرادة ليست معلومة بعينها، ليتوقّف فيها بخصوصها. ونتيجة هذا أنّ جميع ظواهر الكتاب وعموماته ومطلقاته تكون مجملة بالعرض، فلا يجوز أن يعمل بها؛ حذراً من الوقوع في ما يخالف الواقع»[١].

والجواب نقضاً وحلاً:

• أمّا النقض: إنّ ما ذكروه من المقيّدات والمخصّصات جارٍ في السنّة وروايات أهل البيت عليهم السلام أيضاً، فلو كان العلم الإجمالي مانعاً عن التمسّك بالظواهر لكان مانعاً عن العمل بظواهر السنّة أيضاً.

• وأمّا الحلّ: «فإنّ هذا العلم الإجمالي إنّما يكون سبباً للمنع عن الأخذ بالظواهر إذا أُريد العمل بها قبل الفحص عن المراد، وأمّا بعد الفحص والحصول على المقدار الذي علم المكلّف بوجوده إجمالاً بين الظواهر فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي ويسقط عن التأثير، ويبقى العمل بالظواهر بلا مانع»[٢].

الوجه الثاني: يستند إلى الاعتقاد بوقوع التحريف في القرآن، ومعه يتعذّر الاعتماد على جميع ظواهره، لأنّه يعود إلى الشكّ في قرينية الموجود وعدم انعقاد الظهور أصلاً.

---

(١) **البيان في تفسير القرآن**، زعيم الحوزة العلمية السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت: ط٤، ١٩٧٥م، ص٢٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص٢٧١.

وللجواب عن هذا الوجه لابدّ من التعرّض لبحث التحريف بالنحو المناسب للمقام.

معنى تحريف القرآن

تحريف القرآن له عدّة معان متصوّرة أنهاها السيّد الخوئي إلى ستّة؛ إذ إنّ لفظ التحريف «يُطلق ويُراد منه عدّة معان على سبيل الاشتراك، فبعض منها واقع في القرآن باتّفاق من المسلمين، وبعض منها لم يقع فيه باتّفاق منهم أيضاً، وبعض منها وقع الخلاف بينهم، وتفصيل ذلك:

١. نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[١]. ولا خلاف بين المسلمين في وقوع مثل هذا التحريف في كتاب الله فإنّ كلّ من فسّر القرآن بغير حقيقته وحمَله على غير معناه فقد حرّفه، وترى كثيراً من أهل البدع والمذاهب الفاسدة قد حرّفوا القرآن بتأويلهم آياته على آرائهم وأهوائهم.

وقد ورد المنع عن التحريف بهذا المعنى، وذمّ فاعله في عدّة من الروايات؛ منها: رواية الكافي بإسناده عن الباقر عليه السلام أنّه كتب في رسالته إلى سعد الخير: **وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده، فهم يروونه ولا يرعونه، والجهّال يعجبهم حفظهم للرواية، والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية..**[٢].

٢. النقص أو الزيادة في الحروف أو في الحركات، مع حفظ القرآن

---

(١) النساء: ٤٦.

(٢) **الكافي**، مصدر سابق: ج٨ ص٥٣، الحديث ١٦.

وعدم ضياعه، وإن لم يكن متميّزاً في الخارج عن غيره.

والتحريف بهذا المعنى واقع في القرآن قطعاً، فقد ثبت عدم تواتر القراءات، ومعنى هذا أنّ القرآن المنزل إنّما هو مطابق لإحدى القراءات، وأمّا غيرها فهو إمّا زيادة في القرآن وإمّا نقيصة فيه.

٣. النقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين، مع التحفّظ على نفس القرآن المنزل.

والتحريف بهذا المعنى قد وقع في صدر الإسلام، وفي زمان الصحابة قطعاً، ويدلّنا على ذلك إجماع المسلمين على أنّ عثمان أحرق جملة من المصاحف وأمر ولاته بحرق كلّ مصحف غير ما جمعه، وهذا يدلّ على أنّ هذه المصاحف كانت مخالفة لما جمعه، وإلاّ لم يكن هناك سبب موجب لإحراقها، وقد ضبط جماعة من العلماء موارد الاختلاف بين المصاحف، منهم عبدالله بن أبي داود السجستاني، وقد سمّى كتابه هذا بكتاب المصاحف. وعلى ذلك فالتحريف واقع لا محالة إمّا من عثمان أو من كتّاب تلك المصاحف، ولكنّا سنبيّن أنّ ما جمعه عثمان كان هو القرآن المعروف بين المسلمين الذي تداولوه عن النبيّ صلى الله عليه وآله يداً بيد، فالتحريف بالزيادة والنقيصة إنّما وقع في تلك المصاحف التي انقطعت بعد عهد عثمان، وأمّا القرآن الموجود فليس فيه زيادة ولا نقيصة.

وجملة القول: إنّ من يقول بعدم تواتر تلك المصاحف ـ كما هو الصحيح ـ فالتحريف بهذا المعنى وإن كان قد وقع عنده في الصدر الأوّل إلاّ أنّه انقطع في زمان عثمان، وانحصر المصحف بما ثبت تواتره عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأمّا القائل بتواتر المصاحف بأجمعها، فلابدّ له

من الالتزام بوقوع التحريف بالمعنى المتنازع فيه في القرآن المنزل، وبضياع شيء منه وقد صرّح الطبري وجماعة آخرون بإلغاء عثمان للحروف الستّة التي نزل بها القرآن واقتصاره على حرف واحد[١].

٤. التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة مع التحفّظ على القرآن المنزل، والتسالم على قراءة النبيّ صلى الله عليه وآله إيّاها.

والتحريف بهذا المعنى أيضاً واقع في القرآن قطعاً، فالبسملة مثلاً ممّا تسالم المسلمون على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قرأها قبل كلّ سورة غير سورة التوبة، وقد وقع الخلاف في كونها من القرآن بين علماء السنّة، فاختار جمع منهم أنّها ليست من القرآن، بل ذهبت المالكية إلى كراهة الإتيان بها قبل قراءة الفاتحة في الصلاة المفروضة، إلاّ إذا نوى بها المصلّي الخروج من الخلاف، وذهب جماعة أخرى إلى أنّ البسملة من القرآن، وأمّا الشيعة فهم متسالمون على جزئية البسملة من كلّ سورة غير سورة التوبة، واختار هذا القول جماعة من علماء السنّة أيضاً، وعليه فالقرآن المنزل من السماء قد وقع فيه التحريف يقيناً بالزيادة أو النقيصة.

٥. التحريف بالزيادة بمعنى أنّ بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل.

والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين، بل هو ممّا عُلم بطلانه بالضرورة.

٦. التحريف بالنقيصة؛ بمعنى أنّ المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس،

---

(١) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمّد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ؛ ج١ ص١٥.

والتحريف بهذا المعنى هو الذي وقع فيه الخلاف فأثبته قوم ونفاه آخرون»[١]. وبناءً على تحقّق هذا التحريف يشكل حينئذ بوجود الإجمال العرضي الذي يمنع من انعقاد ظواهر آيات القرآن.

جواب الشبهة

يمكن الجواب عن الإشكال المذكور نقضاً وحلاً.

الجواب النقضي: إنّ النقص والتحريف الذي حدث في روايات أهل البيت عليهم السلام كان أشدّ بمراتب من النقص المدّعى في القرآن على فرض ثبوته، فلو كان ذلك مانعاً من الأخذ بالظهور لكان جارياً على مستوى الروايات لا محالة، وهو ممّا لم يلتزم به أحد.

الجواب الحلّي: إذا كان المراد نفي جميع أنحاء التحريف المتقدّمة بالدليل العقلي فهو ممّا لا طريق إليه. نعم، يمكن إقامة الدليل على نفي التحريف بنحو آخر وهو أنّ الله سبحانه وتعالى أنزل الكتاب العزيز لغرض وهدف محدّد بمقتضى حكمته المطلقة، وحينئذ لابدّ أن نسأل هل تحقَّق هذا الغرض الإلهي بنزول القرآن أم لا؟ وهذه النقطة يمكن الاستدلال عليها عقلاً.

فالقرآن بالإضافة إلى أنّه الركن الأساس لإثبات نبوّة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله له غرض آخر لا يقلّ أهمّية عن ذلك وهو بيان الطريق الأفضل الذي لابدّ أن يسلكه الإنسان للوصول إلى كماله اللائق به. فالدين ورسالات السماء إنّما جاءت لكي تهدي الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى؛ قال سبحانه: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا**

---

(١) **البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ص١٩٧ ـ ٢٠٠.

﴿تُرْجَعُونَ﴾[١]. إلاّ أنّ السؤال الأساسي والجوهري في هذا البحث يتلخّص بأنّ الإنسان أيستطيع الوصول إلى الهدف الذي خُلق من أجله وحده، أم يحتاج لنيل ذلك إلى يد العون التي ترسم له معالم الطريق الصحيح نحو الوصول إلى الوجهة التي وجّهه الله إليها؟

يمكن القول في جواب ذلك بأنّ هناك معرفتين لابدّ أن يتوفّر عليهما الإنسان لكي يكون مسيره صحيحاً وناجحاً في الوقت نفسه.

تتمثّل الأولى بمعرفة الهدف الذي خُلق من أجله، والثانية بمعرفة الطريق المؤدّي إلى ذلك الهدف بالدقّة، ولابدّ من اقتران هاتين المعرفتين للوصول إلى الهدف المذكور.

في ضوء هذه الحقيقة ذكر المحقّقون عند البحث في مسألة النبوّة من علم الكلام أنّ الإنسان غير قادر على تشخيص الهدف الذي خُلق من أجله بعقله فقط، وكذلك لايستطيع منفرداً أن يحدّد الطريق الصحيح للوصول للهدف المذكور. ومن هنا يدرك العقل ضرورة الوحي الإلهي في هذه المسألة.

قال السيّد الطباطبائي قدّس سرّه: «إنّ الدِّين نحو سلوك في الحياة الدُّنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه»[٢].

والحاصل أنّ للقرآن غاية عُليا هي إيصال الإنسان بأفضل الطرق وأعلاها إلى كماله وهدفه المنشود، ومع القول بوقوع التحريف لا تتحقّق الغاية المذكورة كما هو واضح.

---

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٢ ص١٣٢.

ثمّ إنّ الطريق الذي يبيّنه الله سبحانه وتعالى من خلال القرآن لابدّ أن يكون في معرض الوصول للانسان وإلاّ لزم نقض الغرض أيضاً؛ ضرورة أنّ الحقّ تعالى يعلم بحاجة الإنسان إلى الوحي والكتاب الكريم.

وممّا يشهد على ذلك ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2] وحجّة الرسل هي وصول الكتاب سالماً إلى الناس.

فإن قيل: بالإمكان القول إنّ الله سبحانه وتعالى لم يتكفّل بيان تمام الصراط المستقيم من خلال القرآن، بل القرآن أثبت النبوّة وصدّقها، أمّا الصراط فهو ممّا يبيّنه النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام.

والجواب: أنّ أهل البيت أنفسهم التجأوا إلى القرآن لحفظ كلامهم واتّخذوه مقياساً لصحّة كلامهم، كما تقدّم في روايات العرض على الكتاب، هذا مضافاً إلى أنّ أحاديث أهل البيت مبتلاة بجملة من العوامل كالدسّ والتزوير وغيرها ممّا تقدّمت الإشارة إليه.

ثمرتان مهمّتان

وفي هذا الدليل نتيجتان أساسيّتان:

• إحداهما: أنّه يثبت عدم التحريف بالمعنى المسقط لغرض القرآن الكريم وهو الهداية العامّة للبشرية.

• ثانيتهما: أنّ الدليل المذكور يثبت أنّ القرآن بنفسه قادر على جعل

---

(١) فصّلت: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) النساء: ١٦٥.

الإنسان على الصراط المستقيم، إلاّ أنّ هذه الهداية ذات درجات متفاوتة، والمقصود أنّه يوصل الإنسان إلى الحدّ الأدنى منها ومن المعارف التي يتبنّاها القرآن.

ومن هنا يثبت دور أهل البيت عليهم السلام في إيصال الناس إلى الحدّ الأعلى الممكن من هذه الهداية والمعارف القرآنية، أي أنّ الوقوف على درجة من درجات الصراط لا يغنينا عن الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام، إذ هناك درجات أخرى لا نصل إليها إلاّ من خلال بياناتهم وإرشاداتهم حول معارف الكتاب الكريم.

وذلك ببيان:

أنّ هناك مصطلحين ورد ذكرهما في القرآن؛ الأوّل: الصراط المستقيم، والثاني: السبيل، ومعرفة العلاقة الجوهريّة بين الصراط والسبيل هي التي توقفنا على حقيقة دور أهل البيت عليهم السلام في فهم القرآن.

وبعد الرجوع إلى البحث القرآني يظهر أنّ الصراط المستقيم هو الطريق الرئيس للوصول إلى الله سبحانه وتعالى، ومن حاد عن هذا الطريق فسوف يقع في الضلالة ولا يصل إلى الهدف الذي خُلق من أجله لا محالة.

إلاّ أنّ الصراط المستقيم يتضمّن في باطنه مجموعة السُّبل المتعدّدة والمختلفة بدرجة إيصالها إلى القرب الإلهي، فبعضها تامّ، وبعضها كامل، وآخر أكمل وهكذا، لكنّها جميعاً توصل إلى الهدف والغاية في نهاية المطاف، بالرغم من أنّ هذه السبل تختلف بإمكاناتها وقدراتها في الإيصال إلى الحقّ عزّ وجلّ، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ الهدف هو

حقيقة واحدة مشكّكة، إذ إنّ القرب الإلهي الذي هو كمال الإنسان وغاية خلقه ليس على درجة واحدة، فبعض السبل توصل إلى أعلى درجات القرب، وبعضها يوصل إلى أدنى من ذلك، وهكذا، فسبيل المقرّبين ليس هو سبيل العارفين، وسبيل أصحاب اليمين ليس سبيل المتعبّدين، إلاّ أنّ جميع السبل توصل إلى القرب لكن بدرجات متفاوتة.

في ضوء ذلك قد يكون بمقدور الإنسان تشخيص درجة من درجات الصراط المستقيم في القرآن الكريم، لكن هذا لا يغنيه عن الرجوع إلى العترة الطاهرة لمعرفة الدرجات الأخرى التي هي أعلى من الدرجة التي توصّل إليها بنفسه.

قال السيّد الطباطبائي قدّس سرّه: «فمثل الصراط المستقيم بالنسبة إلى سبل الله تعالى كمثل الروح بالنسبة إلى البدن، فكما أنّ للبدن أطواراً في حياته، هو عند كلّ طور غيره عند طور آخر، كالصبا والطفولة والمراهقة والشباب والكهولة والشيب والهرم لكن الروح هي الروح وهي متّحدة بها، والبدن يمكن أن تطرأ عليه أطوار تنافي ما تحبّه وما تقتضيه الروح لو خلّيت ونفسها، بخلاف الروح فطرة الناس التي فطر الناس عليها، والبدن مع ذلك هو الروح أعني الإنسان، فكذلك السبيل إلى الله تعالى هو الصراط المستقيم إلاّ أنّ السبيل كسبيل المؤمنين وسبيل المنيبين وسبيل المتّبعين للنبيّ صلّى الله عليه وآله أو غير ذلك من سبل الله تعالى، ربما اتّصلت به آفة من خارج أو نقص، لكنّهما لا يعرضان الصراط المستقيم، كما عرفت أنّ الإيمان وهو سبيل ربما يجامع الشرك والضلال لكن لا يجتمع مع شيء من ذلك الصراط المستقيم، فللسبيل مراتب كثيرة من جهة خلوصه وشوبه وقربه وبعده، والجميع على الصراط

المستقيم، أو هي هو.

وقد بيّن الله سبحانه هذا المعنى، أعني اختلاف السبل إلى الله مع كون الجميع من صراطه المستقيم، في مثل ضَرَبه للحقّ والباطل في كلامه، فقال تعالى:

﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾[1].

فبيّن أنّ القلوب والأفهام في تلقّي المعارف والكمال مختلفة مع كون الجميع متّكئة منتهية إلى رزق سماويّ واحد»[2]، وقد تقدّم تفصيل البحث عن الصراط المستقيم عند البحث عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فراجع.

(٢) أدلّة الاتّجاه الثاني (المنع الكبروي)

يقرّر هذا الاتّجاه أنّ ظواهر القرآن ليست بحجّة؛ لعدم قيام الدليل على حجّيتها، بل الدليل قائم على عدم الحجّية، وفي هذا المجال ذُكر وجهان:

١ـ «التمسّك بما دلّ من الآيات القرآنية على النهي عن اتّباع المتشابه من القرآن بعد دعوى أنّ المتشابه يشمل الظاهر والمجمل، لأنّ المتشابه إنّما لوحظ فيه وجود معنيين متشابهين من حيث صلاحيّة اللفظ القرآني

---

(١) الرعد: ١٧.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ ص٣٥.

لإرادة كلّ منهما وإن كان أحدهما أقرب وأشدّ علقة باللفظ من الآخر»[١].

ومن الواضح أنّ الآية كانت بصدد ذمّ مَنْ يتّبع المتشابه إذ قالت: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾[٢] والذي يستفاد منه النهي عن الاتّباع، وهو من الأحكام الوضعية الذي يرجع إلى عدم الحجّية، فتكون الآية ناهية عن العمل بالظاهر لدخوله في مفهوم المتشابه.

والتعليق على هذا الوجه بعدّة ملاحظات:

أوّلاً: أنّ الإحكام والتشابه ـ حسب التحقيق ـ ليسا وصفين للّفظ لكي يُقال بشمولهما لظهور الآيات، بل هما وصفان للمعنى. أي أنّ المعنى بلحاظ انطباقه على مصاديقه في الخارج يكون إمّا محكماً أو متشابهاً.

ثانياً: أنّ شمول لفظ المتشابه للظهور هو بنحو الظهور لا النصّ، ومع التنزّل وقبول أنّ مورد الآية ليس من موارد حجّية الظهور لكي يقال بلزوم عدم الحجّية عند ثبوت الحجّية، فإنّ البيان المذكور غير تامّ نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فإنّ المحكم والمتشابه موجود في كلمات أهل البيت عليهم السلام أيضاً، وبناءً على الوجه المذكور يلزم سقوط جميع رواياتهم عن الحجّية وبطلانه واضح. كما ورد في عيون أخبار الرضا عليه السلام: «**إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا**»[٣].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٧٦.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، الشيخ المحدّث محمّد بن علي بن بابويه القمّي=

وأمّا حلاًّ: فقد أفاد الأستاذ الشهيد قدّس سرّه: «إنّ ما يقتضيه النظر الدقيق في فهم الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ** ﴾[1]، فلقد قسّمت فيها الآيات القرآنية إلى قسمين محكمات ومتشابهات ثمّ عابت على أهل الزيغ والهوى من اتّباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل، وقد استفيد منه النهي عن اتّباع المتشابه حيث اعتبرت ذلك طريقة أهل الزيغ، وإلاّ فلا نهي صريح عن اتّباع المتشابه، ولكن من الواضح أنّ المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائية: أنّ النظر إلى الذين يختصّون باتّباع المتشابهات ويلتقطونها ويفصلونها عن المحكمات ابتغاء الفتنة والمشاغبة وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه كما هو شأن من يريدون الفتنة والمشاغبة. فظاهر الآية على هذا النهي عن مثل هذه الفتنة التي تكون بالاقتصار على المتشابهات والتركيز عليها من دون الرجوع إلى المحكمات التي هنّ أُمّ الكتاب.

وقد ورد في تفسير الآية أنّها نزلت في نصارى آل نجران الذين كانوا يشنّعون على المسلمين ببعض الشبهات الواردة في حقّ عيسى عليه السلام وأنّ له حالة فوق البشر وأنّه روح منه سبحانه؛ بغرض الفتنة والوصول إلى ما يزعمونه إفكاً وكفراً، وأين هذا من حجّية الظواهر

= الملقّب بالصدوق (ت ٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ: ج٢ ص٢٦١.

(١) آل عمران: ٧.

القرآنية، بعد مراجعة المحكمات لغرض اقتناص المراد منها»[١].

وقد ذكر المفسِّرون أنّ الزائغين الذين يتّبعون المتشابه فقط لهم في ذلك غرضان بحسب الآية الكريمة، أحدهما: ابتغاء الفتنة، والآخر: ابتغاء تأويله. وقد ذكر أنّ الفتنة في الدين هي الضلال عنه، ومعلوم أنّه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه، أمّا ابتغاء التأويل فقد ذكر الفخر الرازي: أنّ المراد منه أنّهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان، مثل طلبهم أنّ الساعة متى تقوم؟ وأنّ مقادير الثواب والعقاب لكلّ مطيع وعاص كم تكون؟ قال القاضي: هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين، أحدهما: أن يحملوه على غير الحقّ، والثاني: أن يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه».

في المجال ذاته يقرّر العلاّمة الطباطبائي: «المراد بابتغاء الفتنة طلب إضلال الناس، فإنّ الفتنة تقارب الإضلال في المعنى، يقول تعالى: يريدون باتّباع المتشابه إضلال الناس في آيات الله سبحانهُ، وأمراً آخر هو أعظم من ذلك، وهو الحصول والوقوف على تأويل القرآن ومآخذ أحكام الحلال والحرام حتّى يستغنوا عن اتّباع محكمات الدين فينتسخ بذلك دين الله من أصله»[٢].

٢. الاستدلال بمجموعة من النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٨٠.

(٢) ينظر تفسير الفخر الرازي المشتهر بـ «**التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**»، فخر الدِّين محمّد الرازي (ت٦٠٤هـ)، إشراف مكتب التوثيق والدراسات في دار الفكر، ط١ ١٤٢٦هـ بيروت: ج٣ ص١٦٤، وكذلك **الميزان في تفسير القرآن**: ج٣ ص٢٦، مصدر سابق.

والتي يُدّعى دلالتها على نفي حجّية ظواهر القرآن. وهي على طوائف[١]:

الطائفة الأولى: التي دلّت على أنّ فهم القرآن مختصّ بأهل بيت العصمة والطهارة لأنّهم هم المخاطبون به، وهو مساوق لإسقاط حجّية فهم الآخرين للقرآن.

منها: ما رواه هارون بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَـٰتُۢ بَيِّنَـٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾[٢]، قال: «**هم الأئمّة خاصّة**»[٣].

ومنها: ما رواه سدير عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «**علم الكتاب كلّه والله عندنا، علم الكتاب كلّه والله عندنا**»[٤].

ومنها: ما رواه زيد الشحّام، قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر: بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: **فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك**.. إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: **ويحك يا قتادة، إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنّما يعرف القرآن من**

---

(١) **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٧٦، باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفة تفسيرها من الأئمّة عليهم السلام.

(٢) العنكبوت: ٤٩.

(٣) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٨٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٢٧، ص١٨١.

خُوطب به»[١].

الطائفة الثانية: ما دلّ على استنكار ترك باب أهل البيت عليهم السلام في معرفة القرآن والوقوف على مقاصده وأنّه لايجوز الاستغناء عنهم والاستقلال بتفسيره للتوصّل إلى حقيقة المراد الإلهي.

منها: ما رواه المعلّى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في رسالة: **فأمّا ما سألت عن القرآن، فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكلّ ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حقّ تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، وأمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلاّ من شاء الله...»** [٢].

ومنها: ما رواه إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله بعث محمّداً فختم به الأنبياء، فلا نبيّ بعده، وأنزل عليه كتاباً، فختم به الكتب فلا كتاب بعده**، إلى أن قال: **فجعله النبيّ صلّى الله عليه وآله علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم الناس، وهم الشهداء على أهل كلّ زمان، حتّى عاندوا من أظهر ولاية ولاة الأمر، وطلب علومهم، وذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنّه الناسخ**، إلى أن قال: **إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا وأضلّوا..**»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٢٧، ص١٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢٧، ص١٩١.

(٣) المصدر نفسه: ج٢٧ ص٢٠١.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عظمة علم التفسير وأهمّيته وأنّه ليس في متناول كلّ أحد، بل لابدّ من إمام تجتمع فيه جملة من الشروط والخصائص التي تؤهّله للوقوف على كلام الحقّ سبحانه وتعالى، ولا يحقّ لأحد تفسير القرآن برأيه من دون الرجوع إلى ذلك الإمام.

منها: عن أبي جعفر عليه السلام في حديث كلامه مع عمرو بن عبيد، قال: «**وأمّا قوله: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾**[1] **فإنّما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا يا عمرو**»[2].

ومنها: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية ينزل أوّلها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء**»[3].

الطائفة الرابعة: ما دلّ أنّ للقرآن مراتب متعدّدة، وأنّ له ظهراً وبطناً، وتنزيلاً وتأويلاً، ولا يعلم هذه المراتب إلاّ الأئمّة عليهم السلام.

منها: عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: (**ما من القرآن آية، إلاّ ولها ظهر وبطن**)، قال: «**ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّ ما جاء تأويل شيء يكون على الأموات، كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه**»[4].

---

(١) طه: ٨١.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه: ج٢٧ ص٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه: ج٢٧ ص١٩٦.

للوقوف على المقصود من هذه الروايات ومعرفة الهدف الذي ترمي إليه النصوص المذكورة، لابدّ من الإشارة إلى عدّة نقاط:

١. إنّ الدِّين الإسلامي الخاتم وشريعته المقدّسة ـ بحسب ما هو المعتقد ـ يستوعب جميع مجالات الحياة ويؤمّن كلّ متطلباتها إلى قيام الساعة، وهذا هو مقتضى خاتميّته وحاكميّته على الشرائع السابقة.

٢. إنّ القرآن الكريم لم يعرض جميع تفاصيل الأحكام الشرعيّة كما هو معلوم، بل تعرّض لبيان الضوابط العامّة والأسس العليا التي تمثِّل حدود الله والإطار العامّ للشريعة.

٣. في ضوء ذلك لابدّ من الرجوع إلى أقوال النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حول تفاصيل الأحكام الشرعية كما أمرنا القرآن بذلك إذ قال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾. إلاّ أنّ أقوال النبيّ صلى الله عليه وآله تواجه مشكلتين:

إحداهما: أنّ الفترة الزمنية التي عاشها صلى الله عليه وآله لم تكن كافية لبيان جميع التفاصيل التي يحتاجها الإنسان حتى قيام الساعة.

الأخرى: وجود اتّجاه عند المسلمين بعد رحلة النبيّ صلى الله عليه وآله قام بمنع تدوين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وقد كانت آثار هذا الاتّجاه كبيرة على ساحة الأمّة الإسلامية كما هو معروف.

في ضوء هذه النقاط تتّضح ضرورة وجود المرجعية الدينية والإمامة الشرعية للأمّة والتي تكون قادرة على تحقيق الغرض من الرسالة السماوية الخاتمة وحفظ معالمها إلى قيام الساعة، ومن هنا لابدّ من القول بعصمة هذه المرجعية، والظاهر أنّ الأمّة الإسلاميّة اتّفقت على هذه الحقيقة لكنّها اختلفت في تشخيص مصداق هذه المرجعية المعصومة.

فقد ذهبت مدرسة الخلفاء إلى أنّ العصمة والمرجعية في إجماع الأمّة وأهل الحلّ والعقد، فيما ذهبت مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى أنّ المرجعية المذكورة تتمثّل في الثقل الأصغر والعترة الطاهرة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

قال الفخر الرازي حول عصمة أُولي الأمر: «والدليل على ذلك أنّ الله تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ وليّ الأمر المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصوماً.

ثمّ نقول: ذلك المعصوم إمّا مجموع الأمّة أو بعض الأمّة، لا جائز أن يكون بعض الأمّة، لأنّا بيّنا أنّ الله تعالى أوجب طاعة أُولي الأمر قطعاً، وهذا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أنّا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم واستفادة الدين والعلم منهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمّة ولا طائفة من طوائفهم، ولمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم أهل الحلّ والعقد من الأمّة، وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأمّة حجّة».[1]

استناداً لهذا الاتّجاه انصبّت الجهود بعد رحلة النبيّ صلى الله عليه وآله على إقصاء أهل البيت والعترة الطاهرة عن دورهم المرجعي في الأمّة ومكانتهم الدينيّة والتشريعيّة بعد النبوّة الخاتمة. ومنه يتّضح المعنى العامّ الذي عرضته روايات الطوائف المذكورة في المنع من حجّية ظواهر

---

(١) **التفسير الكبير**، مصدر سابق: ج١٠ ص١٤٥.

الكتاب، فهذه النصوص ليست بصدد إسقاط حجّية القرآن بل هي لتأكيد الدور الأساسي لأئمّة أهل البيت عليهم السلام في معارف الدين والشريعة والتي هي بمثابة الردّ على الاتّجاه الذي حاول إقصاءهم عن هذا الدور.

وعليه فالجواب عن هذه الروايات:

• **أوّلاً**: هذه الروايات بجميع طوائفها وألسنتها ليست بصدد نفي حجّية ظواهر القرآن، بل بعضُها يشير إلى تأكيد خلافة العترة الطاهرة لرسول الله صلى الله عليه وآله وأنّهم يمثّلون المرجعية الدينيّة الوحيدة في الأمّة، وبعضها الآخر يبيّن انحصار علم القرآن بجميع مراتبه وبطونه بهم عليهم السلام، ومنها ما يشير إلى أنّ الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام يؤدّي إلى الانحراف الفكري في مسائل الدين والعقيدة... إلى غير ذلك من المعاني الأجنبية عن نفي حجّية ظواهر الكتاب.

• **ثانياً**: إنّ ما يمكن الاستناد إليه لإثبات دعوى الأخباري في عدم حجّية ظواهر القرآن هو عدد قليل من الروايات المذكورة، وهي ضعيفة السند، أمّا الروايات الأخرى وإن كان سندها تامّاً لكن لا دلالة لها على المطلوب كما تقدّم تفصيله. وعليه فهي لا تنهض لإثبات هذا المدّعى المهمّ والخطير وهو إسقاط ظواهر القرآن عن الحجّية؛ لعدم حصول الاطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

• **ثالثاً**: «عدم صلاحيّتها للردع عن العمل بالظهورات القرآنية، لأنّ الردع عن ارتكاز من هذا القبيل وفي موضوع له هذه الأهمّية والخطورة العظيمة لايكفي فيه صدور بعض الروايات، بل لو كان هناك ردع عن العمل بالقرآن الذي كان المصدر الأساس لكلّ المعارف الإسلامية طيلة

تأريخ الإسلام لكان واضحاً معروفاً»[١].

• **رابعاً**: «أنّها معارضة للسنّة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره ممّا يدلّ على مرجعية القرآن للمسلمين وإحالتهم إليه في مقام اقتناص المعاني، بل السيرةُ العمليةُ للنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة مضافاً إلى أحاديثهم الصريحة التي ترجع المسلمين إلى القرآن الكريم ثابتة ثبوتاً قطعيّاً بنحو يقطع معه ببطلان مفاد هذه الروايات، بل حديثُ الثقلين وأمثاله الذي هو مدرك الرجوع إلى أهل البيت ومرجعيّتهم كالصريح في عرضية مرجعيّة الكتاب الكريم للعترة، وإلاّ كان المرجع واحداً وهو العترة، وكان الكتاب الكريم مجرّد كتاب معمّيات وألغاز... إلى غير ذلك من أدلّة الإرجاع والإحالة إلى الكتاب المنقولة عنهم عليهم السلام والتي تدلّ دلالة قاطعة لا شكّ فيها على أنّ القرآن مرجع مباشر للمسلمين»[٢].

خامساً: ومع التنزّل والقول بدلالة الروايات المذكورة على المطلوب وأنّه لا معارض لها من الروايات أيضاً، فإنّ القاعدة التي يرجع إليها حينئذ هي العرض على كتاب الله، ومن الواضح أنّ القرآن الكريم يقرّر أنّه تبيان لكلّ شيء، ونور وفرقان وتفصيل لقوم يؤمنون، فتكون هذه الروايات معارضة لمضمون الكتاب، الأمر الذي ينتج طرحها وعدم العمل بها.

وبذلك يتّضح ثبوت حجّية ظواهر القرآن الكريم على حدّ حجّية ظواهر السنّة الشريفة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٨٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٤.

(٥)

الظهور الذاتي والموضوعي

بعد أن ثبت أنّ موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي يقع البحث في تحديد أي الظهورات التصديقيّة هو المقصود في موضوع حجّية الظهور، إذ ينقسم الظهور التصديقي إلى نوعين:

• أحدهما: الظهور الذاتي، وهو الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص.

• والآخر: الظهور الموضوعي، وهو الظهور النوعي الذي يشترك فيه أبناء العرف والمحاورة.

«وهما قد يختلفان لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ.

ومن هنا يُعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيٌّ مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقامُ ثبوته غير مقام إثباته لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه يعقل الشكّ فيه لكونه

حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيه، والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثّر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي، وذلك إمّا لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانين المحاورة أو لتأثّره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى»[1].

استناداً لذلك يقع البحث حول هذه المسألة في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في تحديد موضوع أصالة الظهور وأيّ الظهورين يقع موضوعاً للحجّية؟

الجهة الثانية: في معرفة الطريق الصحيح للتمييز بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي.

الجهة الثالثة: في كيفيّة إمكان التخلّص من العوامل الذاتية والشخصية لاقتناص الظهور الموضوعي.

١. تحديد موضوع أصالة الظهور

لاينبغي الإشكال في أنّ موضوع أصالة الظهور إنّما هو الظهور الموضوعي لا الذاتي والشخصي، وذلك لنكتتين:

١. إنّ الظهور الذاتي يتعدّد بتعدّد الشرائط والظروف الفكرية والثقافية لكلّ شخص، ومعه يتعذّر أن يكون موضوعاً لحجّية الظهور التي يمضيها الشارع، لأنّ الشريعة التي يُراد إثبات أحكامها من خلال حجّية الظهور جاءت لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم الفكرية وظروفهم الاجتماعية والفكرية، ولم تأت لطبقة خاصّة منهم وحسبَ

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

فهمٍ مخصوص لهم. فهناك واقع موضوعيّ للشريعة وأحكامها ولا يوصلنا إليه إلاّ الظهور الموضوعي الذي يشترك في فهمه جميع أبناء العرف والمحاورة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار استناد الأحكام الشرعية إلى ملاكات ومصالح واقعيّة، لا أنّها اعتبارات تختلف من مجتمع لآخر أو من زمان لآخر.

٢. إنّ اللغة ظاهرة اجتماعية يُراد بها إفهام معانٍ معيّنة معلومة لدى جميع العقلاء، والمولى حينما تكلّم مع الناس لم يخرج عن هذه الطريقة وأصول هذه الظاهرة، فهو لا يريد إلاّ الظهور الموضوعي المشترك بين الجميع دون الظهور الذاتي الذي يختلف من شخص لآخر.

مضافاً إلى أنّ «حجّية الظهور بملاك الطريقيّة وكاشفية ظهور حال المتكلّم في متابعة قوانين لغته وعرفه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العامّ لا العرف الخاصّ للسامع القائم على أساس أُنس شخصيّ وذاتيّ يختصّ به ولا يعلم به المتكلِّم عادةً»[١].

٢. التمييز بين الظهور الذاتي والموضوعي

في هذه الجهة يُبحث عن كيفيّة إحراز الظهور الموضوعي الذي يقع موضوعاً لأصالة الظهور.

ومن أهمّ الطرق لإحراز الظهور المذكور ما ذكره الشهيد الصدر من أنّ الظهور الموضوعي يحرز وجداناً وبالتحليل القائم على حساب الاحتمالات «وذلك بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحو يطمئنّ بحساب

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٩٢.

الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية؛ لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية»[1].

لكن هذا البيان إنّما يتمّ ويكون صحيحاً فيما لو كانت النصوص الشرعية التي بأيدينا قد ألقيت جميعاً إلى مستوى الفهم العرفي عند عموم الناس، والحال ليس كذلك إذ إنّ كلمات أهل البيت عليهم السلام انطوت على كثير من المسائل التي لايفهمها إلاّ الخواص، خصوصاً في مباحث العقائد ومسائل التوحيد والمعرفة الإلهية التي لايخفى مدى العمق والدقّة التي تضمّنتها.

الملاك الصحيح للظهور الموضوعي

في ضوء ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ المقصود من الظهور الموضوعي ليس الظهور المصيب أو المطابق للواقع، إنّما المقصود أنّ الظهور استند إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، وهذا هو الملاك الصحيح في الموضوعية والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص. فلو حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته فسوف يكون هذا الظهور موضوعيّاً. وأمّا إذا كان الظهور حاصلاً بصورة لا تستند إلى منهج معرفيّ أُقيم الدليل على صحّته فلا يكون موضوعيّاً وإن أصاب الواقع.

وهذا الملاك في الموضوعية يجري بعينه في مسألة تعدّد القراءات

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩٣.

في النصّ الديني، إذ إنّ الواقع لم يقف عليه شخص لكي نقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقة للواقع، إنّما القراءة الموضوعية هي تلك التي تستند إلى سياق معرفيّ مبرهن أو منهج استدلاليّ أُقيم الدليل على صحّته. بعبارة أخرى: إنّ المدار في الكاشف لا المكشوف.

وفي هذا المجال ذهب العلاّمة الطباطبائي إلى أنّ القراءة والاستظهار من النصّ الديني لو لم يكن مستنداً إلى منهج صحيح لكان من مقولة «التفسير بالرأي» التي نهى عنها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

قال قدّس سرّه: «التفسير بالرأي المنهيّ عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أخرى إنّما نهى عليه السلام عن تفهّم كلامه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهّم ربما صادف الواقع، والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله في رواية أخرى: **مَن تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**، فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلاّ لكون الخطأ في الطريق، وكذا قوله عليه السلام في حديث العياشي: **إن أصاب لم يُؤجر**»[1].

بناءً على ذلك فإنّ المناهج المعرفية كالمنهج الفلسفي والتجريبي والعرفاني والأخباري والأصولي والكلامي سوف تختلف روحاً ونتيجة، وهي جميعاً قراءات متعدّدة للواقع، ثمّ إنّها ليست صحيحة فحسب بل وجودها ضروريّ في الفكر البشري لأنّها أفهام وطرق للكشف عن الواقع، وبذلك يتّضح أنّ الملاك في معرفة الظهور الموضوعي وتمييزه عن الظهور الذاتي هو وجود المنهج المعرفي الصحيح.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٣ ص٨٨ ـ ٨٩.

الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات

بناءً على أنّ الظهور الموضوعي هو الكاشف عن الواقع، فلابدّ أن نسلّم أيضاً بتعدّد هذا الظهور واختلافه، وهذا لايرجع إلى تعدّد الظهور الشخصي والذاتي بل إلى الظهور الموضوعي نفسه؛ لأنّ الواقع المنكشف بهذا الظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، فالكاشف عنه يكون ذا درجات ومراتب، وكلّها موضوعيّة لأنّ كلّ واحد منها يمثّل كشفاً عن مرتبة خاصّة من الواقع. وقد ثبت في محلّه من الفلسفة أنّ الواقع ذو درجات مختلفة متعدّدة. وعليه فالذي يصل من خلال ظهور موضوعيّ إلى كشف إحدى درجات الواقع، لا يحقّ له من الناحية العلمية والمنهجية المنطقية أن يخطّئ الآخرين الذين لم يصلوا إلى تلك الدرجة المنكشفة له؛ خصوصاً لو أخذنا بنظر الاعتبار الروايات التي أكّدت أنّ الإيمان ذو درجات، **فلا يقول صاحب الاثنين لصاحب الواحدة لست على شيء**[1].

وكذلك ما ورد في أنّ خادماً لأبي عبد الله عليه السلام، قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام في حاجة وهو بالحيرة أنا وجماعة من مواليه، قال: فانطلقنا منها ثمّ رجعنا مغتمّين... وكان فراشي في الحائر الذي كنّا فيه نزولاً، فجئت وأنا بحال، فرميت بنفسي، فبينا أنا كذلك، إذا أنا بأبي عبد الله عليه السلام قد أقبل فقال: «**قد أتيناك**» فاستويت جالساً وجلس على صدر فراشي، فسألني عمّا بعثني له، فأخبرته، فحمد الله ثمّ جرى ذكر قوم فقلت: جُعلت فداك إنّا نبرأ منهم، إنّهم لا يقولون ما نقول. قال: فقال: «**يتولّونا ولا يقولون ما تقولون تبرؤون منهم؟**» قال: قلت: نعم. قال:

---

(١) ينظر **الكافي**، مصدر سابق: باب درجات الإيمان، ج٢ ص٤٤.

«**فهو ذا عندنا ما ليس عندكم فينبغي لنا أن نبرأ منكم؟**» قال: قلت: لا، جُعلت فداك. قال: «**وهو ذا عند الله ما ليس عندنا أفتراه اطرحنا؟**» قال: قلت: لا والله، جُعلت فداك ما نفعل؟

قال: «**فتولّوهم ولا تبرؤوا منهم، إنّ من المسلمين من له سهم ومنهم من له سهمان ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له خمسة أسهم، ومنهم من له ستّة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم، فليس ينبغي أن يحمل صاحب السهم على ما عليه صاحب السهمين، ولا صاحب السهمين على ما عليه صاحب الثلاثة، ولا صاحب الثلاثة على ما عليه صاحب الأربعة...**»[1].

من هنا فإنّ تعدّد الاجتهادات المختلفة إذا كان مستنداً إلى مناهج معرفية سليمة مستدلّ عليها، لا يكون شيئاً سلبيّاً بل هو ضروريّ؛ بناءً على ما أوضحناه.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه في بحثه حول الاتّجاهات المختلفة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي في الإسلام:

«إنّ الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي، لمّا كانت متوقّفة على الأحكام والمفاهيم، فهي انعكاس لاجتهاد معيّن، لأنّ تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة نتيجةٌ لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن، ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكّرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صوراً مختلفة للمذهب

---

(١) الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٤٣.

الاقتصادي في الإسلام؛ تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي؛ لأنّها تعبّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، ووضع لها مناهجها وقواعدها، وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»[1].

٣. اقتناص الظهور الموضوعي

تبحث هذه الجهة في إمكان التخلّص من العوامل الذاتية والظروف الشخصية المؤثّرة في اقتناص الظهور الموضوعي.

من المقدّمات التي ينبغي الإشارة إليها في المقام أنّ الخطأ في تطبيق المنهج العلمي لا يدلّ على بطلان ذلك المنهج. فالبرهان المنطقي الصحيح ـ مثلاً ـ ينتج اليقين بالقضايا المستدلّ عليها، لكن الخطأ في تطبيق المنهج البرهاني من قبل المنطقي هو السبب وراء الاختلاف في القضايا اليقينيّة.

استناداً لذلك لابدّ لمن أراد الوقوف على الظهور الموضوعي لكلام ما، أن يبتعد بقدر ما أمكنه عن العوامل الذاتية المؤثّرة في قراءة النصّ الديني والحصول على ظهوره الموضوعي.

---

(١) **اقتصادنا**: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، محمد باقر الصدر، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤٢٥: ص٤٠٣.

حجّية الظهور بين عصر الوصول وعصر الصدور

يعدّ هذا البحث من الأبحاث الجوهرية في مسألة حجّية الظهور، فبعد ثبوت الحجّية يطرح السؤال الآتي:

ما هو الظهور الموضوعيّ الحجّة؟ هل هو الظهور المعاصر لزمن صدور الكلام، أم الظهور المعاصر لزمان وصوله إلينا؛ بناءً على اختلاف الزمانين؟ وههنا أبحاث ثلاثة:

١. هل يتغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان لكي يطرح السؤال المذكور؟

٢. بعد ثبوت تغيّر اللغة فهل الحجّية ثابتة لعصر الصدور أم لعصر الوصول والسماع؟

٣. كيف نحرز الظهور الموضوعي لعصر الصدور مع وجود الفاصل الزماني الكبير بينه وبين عصر الوصول؟

١. تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان

لاشكّ في أنّ اللغة هي إحدى أهمّ الظواهر الاجتماعية التي صحبت المجتمع الإنساني منذ يومه الأوّل، فقد جاءت هذه الظاهرة تلبية لحاجة أفراد المجتمع إلى التفهيم والتفاهم ونقل المعاني بينهم، وبذلك تكون اللغة تابعة لكيفيّة الثقافة والفكر الذي يحكم ذلك المجتمع، ومن هنا تعدّدت اللغات في حياة الإنسان؛ إذ إنّ كلّ جماعة تحاول أن تؤمِّن حاجاتها الضرورية وتقاليدها في طريقة العيش بحسب ظروفها الزمانية والمكانية، واللغةُ من جملة الأدوات التي توجد العلاقة بين أفراد

المجتمع الإنساني من جهة نقل المعاني وتفهيمها للآخرين. وعليه فكلّما تعقّدت حياة الإنسان فكرياً وثقافياً تعقّدت اللغة واتّسعت وتعمّق مفهومها تبعاً لذلك، فقد كانت اللغة في المجتمعات الإنسانية البدائية تتّسم بالبساطة والسهولة ولا يكتنفها التعقيد والدقّة في الاصطلاحات، وهذا بخلافه في المجتمعات المتمدّنة فإنّا نجد اللغة تأخذ طابع التعقيد والدقّة وكثرة المصطلحات والمعاني، وقد سبّب ذلك ـ أي تقدّم اللغة بتقدّم الحياة الإنسانية ـ أن تؤلّف المجامع العلمية والقواميس اللغوية بين فترة وأخرى نظراً للحاجة الملحّة في استحداث المعاني تبعاً لتطوّر الحياة العلمية والثقافية في الساحة الإنسانية. بناءً على ذلك يكون تغيّر اللغّة من زمان لآخر واقعاً ضروريّاً لا مفرّ منه.

إلاّ أنّ المقصود بتغيّر اللغة ليس انتقال المعاني الأفرادية من معنى إلى آخر، بل المقصود حسب فلسفة اللغة ما هو أعمّ من ذلك، أي الشامل للظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط؛ إذ يمكن لجملة تركيبيّة أن تدلّ على معنيين في زمنين مختلفين، بل في الزمن الواحد نفسه؛ نظراً لتعدّد الفنون والصناعات الفكرية.

٢. ثبوت الحجّية للظهور الموضوعي في عصر الصدور

بناءً على تغيّر الظهورات الموضوعيّة للكلام من عصر إلى آخر ينبثق السؤال عن تحديد الظهور الموضوعي الذي يقع موضوعاً لأصالة الظهور؟

في هذا المجال يقول الشهيد الصدر قدّس سرّه : «الصحيح أنّ الحجّية

موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنصّ لا وصوله، والنكتة في ذلك أنّ أصالة الظهور ليست تعبّدية بل أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه لا التي سوف تنشأ في المستقبل. وعليه سوف يقع السؤال عن كيفيّة إمكان إحراز الظهور الموضوعي حال صدور النصّ، مع أنّ غاية ما نستطيع إثباته فعلاً عن طريق الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في زماننا لا أكثر، وليس موضوعاً للحجّية».[1]

لاشكّ أنّ هذا البيان يستبطن أصلاً موضوعيّاً يقرّر أنّ النصّ الصادر ـ قرآناً وسنّةً ـ ليس له إلاّ ظهور موضوعيّ واحد، ومن هنا يقع الكلام في الطريق المتّبع في تحديد هذا الظهور في عصر صدور النصّ. لكن بناءً على ما تقدّم من إمكان تعدّد الظهور الموضوعي واختلافه بحسب المناهج المتّبعة في اقتناص ذلك الظهور، لا ضرورة للإصرار على إحراز الظهور الموضوعي في عصر الصدور، بل يمكن القول: إنّ من كانوا موجودين عصر الصدور لهم ظهور موضوعيّ خاصّ ضمن الشروط والسياقات الفكرية الموجودة عندهم آنذاك، وفي زماننا هناك ظهور موضوعيّ آخر ضمن الأجواء الفكرية والثقافية والأطر المعرفية الموجودة حالياً يمكن أن يكون أعمق من ظهور عصر النصّ والصدور.

ثمّ إنّ النصّ الديني ليس منحصراً بالروايات والأحاديث لكي نبحث عن ظهوره في عصر الصدور بل هناك القرآن الكريم الذي تمثّل نصوصه رسالة الإسلام الخاتمة، ومن المعلوم أنّه لم ينزل لمجتمع صدر

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٩٣.

الإسلام فقط بل هو رسالة الله إلى الناس في كلّ زمان ومكان إلى قيام يوم الدين، ولا مبرّر لأن يكون فهمنا من القرآن هو عين ما فهمه الناس وقت النزول. وهذا البيان جار على مستوى جميع معارف الدين سواء وافق ما فهمه السابقون أو خالفه؛ لأنّه يمثّل ظهوراً موضوعيّاً قائماً على أسس ومناهج معرفية مختلفة، ولم يتعرّض علماؤنا إلى هذه النقطة من الناحية المنهجية في أبحاثهم الأصولية.

٣. كيفية إحراز الظهور الموضوعي لعصر الصدور

وقد أسّس الأصوليّون طريقاً خاصّاً لإحراز الظهور الموضوعي في عصر الصدور اصطلحوا عليه «أصالة عدم النقل» أو «الاستصحاب القهقرائي». أي: لو شكّ في معنى مفردة أو كلمة وأنّها نقلت عن معناها الأوّل أم لا، فالأصل هو عدم النقل، وبذلك يحرز ظهورها الصحيح.

إلاّ أنّ هذا الأصل أخصّ من المدّعى، لأنّه لا يثبت إلاّ عدم النقل في المفردات ولا يشمل الجمل التركيبيّة والسياقية التي يطالها النقل والتغيّر أيضاً، ومن هنا حاول الأستاذ الشهيد أن يدفع هذه الملاحظة بتوسيع الأصل المذكور من خلال تسميته «بأصالة الثبات في اللغة» وبذلك يكون شاملاً للظهورات السياقيّة التركيبيّة غير الوضعيّة أيضاً[1]. قال قدّس سرّه في الاستدلال على هذا الأصل: «ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل ولها مظهران أحدهما عقلائيّ، والآخر متشرّعيّ.

والمظهر العقلائي: يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩٣.

طبق ما يفهمه المتولّي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف.

والمظهر المتشرّعي: يمكن تحصيله من ملاحظة أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا يعملون بالنصوص الأوّلية من القرآن والسنّة النبويّة الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيّرات»[1].

لكن يمكن القول بأنّ السيرة المذكورة لا تقوم دليلاً على أصالة الثبات في اللغة بل كلّ ما تثبته أنّ العقلاء والمتشرّعة كانوا يتعاملون مع النصوص وكأنّها صادرة في زمنهم ويُراد منها المعاني المعروفة عندهم، وهذا ينسجم مع ما بيّناه سابقاً من عدم جعل الحجّية لظهور موضوعي معيّن، بل الحجّية ثابتة لكلّ ظهور موضوعيّ يستند إلى الشرائط الصحيحة والمنهج المعرفي المستدلّ عليه، وعليه فلا حاجة لإثبات الأصل العقلائي المذكور من خلال أمر نجزم ببطلانه وهو خطأ العقلاء في سيرتهم حول ثبات اللغة وعدم تغيّرها.

وقد ذكر الأصوليّون طريقاً آخر لإثبات أصالة عدم النقل في اللغة وهو الاستصحاب، أي استصحاب عدم النقل.

وهو غير سديد؛ «إذ لو أُريد استصحاب نفس العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فهذا لا يثبت ظهور اللفظ الصادر في ذلك المعنى الذي هو موضوع الحجّية إلاّ بالملازمة العقلية فيكون مثبتاً.

وإن أُريد استصحاب ظهور ذلك الكلام بنحو القضية التعليقيّة وأنّه لو كان صادراً قبل ذلك لكان ظاهراً في نفس المعنى، فهذا من

---

(١) المصدر السابق: ص٢٩٤.

الاستصحاب التعليقي في الموضوعات، وهو غير جارٍ، كما هو محقّق في محلّه»[١].

حجّية قول اللغوي

هناك طرق متعدّدة في تشخيص الظهور الموضوعي؛ منها الاعتماد على قول أهل اللغة لمعرفة معاني الكلمات الواردة في كلام الشارع، وهي المسألة المعروفة بحجّية قول اللغوي.

والمشهور بين المتقدّمين من الأصوليّين هو الحجّية، بل نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه دعوى الإجماع عليه، لكن الشيخ الأنصاري قدّس سرّه ذهب إلى عدم حجّية قول اللغوي، وصار هذا القول هو المشهور بين المتأخّرين بعد الشيخ الأعظم.

والحديث حول هذه المسألة يقع في مقامين:

١. حجّية قول اللغوي في إثبات موارد الاستعمال.

٢. حجّيته في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي.

١. حجيّة قول اللغوي في إثبات موارد الاستعمال

ذكرت عدّة وجوه في المنع عن حجّية قول اللغوي في إثبات موارد الاستعمال، منها:

١. عدم ترتّب الأثر والفائدة العملية في تعيين موارد استعمال اللفظ عند العرب بعد أن لم يثبت بذلك كونه معنى حقيقيّاً للّفظ، ومن الواضح أنّ الحجّية فرع ترتّب الأثر العملي على قول اللغوي.

---

(١) المصدر السابق: ص٢٩٥.

وأُجيب عنه بتصوير عدّة ثمرات عملية تترتّب على قول اللغوي.

• منها: «أنّ اللفظ إذا لم يكن يحتمل فيه تعدّد المعنى وإنّما كان الشكّ في سعة معناه وحدوده كما في لفظ الصعيد مثلاً، فإذا أخبر اللغوي باستعماله في مطلق وجه الأرض ثبت بذلك الإطلاق في مثل آية التيمّم.

• ومنها: أنّ تعيين موارد الاستعمال لو كان بنحو الحصر، كما إذا شهدوا بأنّه لا يستعمل إلاّ في هذا المعنى المعيّن، كان دليلاً على المعنى الحقيقي.

• ومنها: أنّه قد يثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة إجمال اللفظ وتردّده بين أكثر من معنى واحد.

• ومنها: أنّه قد يثبت كون المعنى حقيقيّاً، وذلك فيما إذا عرف أنّ استعمال اللفظ فيه مساوق مع كونه حقيقيّاً؛ لأنّه لا علاقة بينه وبين المعنى الأوّل، كاستعمال المولى في «السيّد» و«ابن العمّ» مثلاً، مع فقدان العلاقة المصحّحة للمجاز بينهما»[1].

٢. ما ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه من أنّ الرجوع إلى اللغوي مستند إلى السيرة العقلائية في الرجوع إلى أهل الخبرة، وحجّية كلامهم عند العقلاء منوطة بحصول الوثوق والاطمئنان من قوله[2].

وقد أورد عليه السيّد الخوئي قدّس سرّه:

«أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو في الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، لا في الأمور الحسّية التي لا دخل للرأي والنظر

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٣٣٠.

فيها، وتعيينُ معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسّية لأنّ اللغوي ينقلها على ما وجده في الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال الرأي والنظر فيهما، فيكون إخبارُ اللغوي عن معاني الألفاظ داخلاً في الشهادة المعتبرة فيها العدالة بل التعدّد في مورد القضاء»[1].

وأورد عليه الأستاذ الشهيد قدّس سرّه:

«**أوّلاً**: إنّ خبرة اللغوي كثيراً ما تكون على أساس الحدس وإعمال النظر أيضاً، فإنّه وإن كان رأس ماله السماع وتتبّع موارد الاستعمالات إلاّ أنّه لابدّ له أيضاً أن يقارن بين موارد الاستعمالات ويجتهد في تخريج وتجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ والتي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

وثانياً: إنّ هذه المقالة أساساً لا محصل لها لأنّ الحدسية تضعيف لقيمة الأخبار، فكيف يعقل أن تكون الحجّية العقلائية المبنيّة على الكاشفية والطريقية منوطة بها، بل الصحيح أنّ العقلاء بحسب فطرتهم بنوا أوّلاً على حجّية أخبار الثقات في الحسّيات أوّلاً لأنّ احتمالَ الخطأ فيها منفيّ بأصالة عدم الخطأ في الحسّ، واحتمالَ الكذب منفيّ بالوثاقة. وأمّا الحدسيات فوثاقة المخبر فيها لا تقتضي أكثر من صدقه في الإخبار عن حدسه، فيبقى احتمال خطأ حدسه عن الواقع، ولا يمكن نفيه بأصالة عدم الخطأ. إلاّ أنّهم استثنوا عن عدم الحجّية في الحدسيات خصوص الموارد التي يكون الحدس فيها متوقّفاً على تفرّغ وخبرة واجتهاد لا يمكن توفّره عادةً لكلّ أحد، فكأنّه بحكمة الانسداد العرفي لباب العلم فيها جعلوا قول أهل الخبرة في مثل هذه الموارد وحدسهم حجّة على

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص١٣١.

الآخرين الذين انسدّ عليهم باب العلم ولو باعتبار تفرّغهم لأعمال أخرى. نعم من لم ينسدّ عليه ذلك وكان بنفسه من أهل تلك الخبرة، لا يكون حدس غيره حجّة عليه كما هو واضح.

وهكذا يتّضح: أنّ حجّية قول أهل الخبرة إنّما هو إلحاق لحجّية إخبار الثقة في الحسّيات. وبناءً عليه فقول اللغوي وشهادته إن كان من باب الشهادة الحسّية فهو مصداق لحجّية الأصل، وإن كان من باب الخبروية فهو مصداق لحجّية الفرع.

نعم لو فرض أنّ خبرة اللغوي قائمة على مدارك من البحث نظرية اجتهادية نسبتها إلى الفقيه وإليه على حدّ واحد، فلا تكون مثل هذه الخبرة حجّة على الفقيه»[1].

لكن يمكن التعليق على ذلك بأنّه بعد تمايز العلوم واتّساع أبوابها وكثرة مسائلها وتفرّعاتها فالعقلاء يحكمون بعدم صحّة رجوع الخبير إلى الخبير في العلم الواحد كرجوع الفقيه إلى الفقيه في الفقه مثلاً، لكن ذلك ممكن في فرض تعدّد العلوم، أي رجوع الخبير في الفقه إلى الخبير في اللغة مثلاً بنفس النكتة التي ذكرها البيان المتقدّم أي عدم تفرّغ الفقيه للبحث الكامل والمفصّل في المسائل اللغوية التي أصبحت علماً برأسه لايمكن الوقوف على جميع تفاصيله إلاّ بالتفرّغ الكامل لدراسته.

٢. حجيته في تعيين الحقيقة والمجاز

والمشهور عدم صحّة الاعتماد على قول اللغوي في تشخيص الحقيقة والمجاز؛ وذلك لوجهين:

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩٧.

• أحدهما: أنّ اللغوي لم يتصدّ للتمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي لكي يمكن الاعتماد على قوله وثبوت حجّيته في ذلك.

ويلاحظ عليه: أنّ الكلام ليس في التصدّي وعدمه، بل لو تصدّى فهل قوله حجّة؟ أي البحث في مقام الثبوت لا الإثبات.

• ثانيهما: عدم وجود الطريق عند اللغوي لتشخيص الحقيقة من المجاز؛ إذ غاية ما يعتمد عليه في ذلك هو الاستعمال الشائع بين أبناء اللغة، وهو أعمّ من الحقيقة والمجاز.

ويلاحظ عليه أيضاً: أنّ الكلام ليس في وجود الطريق وعدمه، بل في أنّه لو استطاع أن يعيّن المعنى الحقيقي والمجازي بطريق ما فهل يكون قوله حجّةً في ذلك؟

قال السيّد الشهيد: «لا إشكال في أنّ تعيين الأوضاع اللغوية يمكن أن يكون بطريق حسّي، كما إذا سمع شهادة من العرب الأوائل على المعنى الموضوع له الحقيقي، إلاّ أنّ مثل هذا ممّا لا يشهد به اللغوي عن حسّ بل هو إمّا أن يشهد بموارد الاستعمال الأعمّ من الحقيقة أو يجتهد في استخراج المعنى الحقيقي ويعتمد على أنظار وآراء، الأمر الذي نسبته إليه وإلى المجتهد على حدّ واحد، فلا موجب لحجّية قوله عليه، نظير أن يلحظ تأريخ استعمال كلمة «الأسد» في الحيوان المفترس والرجل الشجاع ويرى تقدّم الأوّل على الثاني ويرى أنّ موارد الاستعمال في الثاني محفوفة بالقرينة دائماً بخلاف الأوّل ويرى أنّ في موارد الاستعمال في الثاني يراد المبالغة في الشجاعة دون الأوّل، إلى غير ذلك من القرائن التي بتجميعها ربما يحصل على أساسها الجزم بالمعنى الموضوع له اللفظ»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩٨.

دعوى الإجماع على حجية قول اللغوي

استُدِلّ على الحجّية بالإجماع وهو غير تامّ، ببيان:

أنّ الإجماع إن أُريد به الإجماع العملي من قبل العلماء على مراجعة أقوالهم فهذا مع التسليم بصغراه لا يعلم أنّه من باب الرجوع إلى الحجّية التعبّدية بل لعلّه لحصول الاطمئنان والاطّلاع المباشر على الوضع.

وإن كان المراد الإجماع القولي فلا دليل على وجوده؛ إذ لم يتعرّض إلى هذه المسألة إلاّ المتأخّرون، وأمّا النقل فهو منسوب إلى المرتضى قدّس سرّه فيكون كسائر إخباراته الأخرى عن بعض الإجماعات التي انفرد بها. مضافاً إلى أنّ الإجماع المذكور محتمل المدركية من جهة احتمال استناده إلى الرجوع إلى أهل الخبرة لا أنّه متلقّى عن الأئمّة عليهم السلام بعنوانه فإنّه في غاية البُعد.

دعوى انسداد العلم بمعاني الألفاظ

من الوجوه التي ذكرها القدماء في الاستدلال على حجّية قول اللغوي: الاستناد إلى ما يشبه دليل الانسداد، ببيان: أنّ عدم الاستناد إلى قول اللغوي في دائرة الألفاظ المشكوكة التي لا طريق إلى تحصيل العلم بها، يؤدّي إلى انسداد باب العلم بمعاني هذه الألفاظ.

وأورد عليه الأستاذ الشهيد قدّس سرّه بوجوه:

«• منها: أنّ تتميم دليل الانسداد بحاجة إلى تشكيل علم إجماليّ منجّز أي علم بالتكليف لكي تتمّ مقدّماته، وهنا لا علم إجماليّ بالتكليف المنجّز في دائرة أقوال اللغويّين، بل غايته العلم بالتكليف الأعمّ من الإلزامي والترخيصي.

• ومنها: لو سلّم بوجود علم إجماليّ بتكليف منجّز، فيتعيّن الاحتياط في تمام الأطراف؛ إذ لا يلزم منه عسر وحرج لعدم كثرة أطرافه.

• ومنها: أنّ تتميم دليل الانسداد إنّما يوجب الرجوع إلى الظنّ فيما إذا تعذّر الرجوع إلى الأمارات المفروغ عن حجّيتها كالإطلاقات والعمومات الأوّلية إن كانت في مورد قول اللغوي. اللّهمَّ إلاّ أن يدّعى وجود علم إجماليّ بوجود مخصّصات ومقيّدات لها ولو من جهة عدم احتمال خطأ أقوال اللغويّين كلّها. وهذه دعوى زائدة على العلم الإجمالي»[1].

والحاصل: أنّ دعوى الحجّية المشهورة عند القدماء ودعوى عدم الحجّية المشهورة عند المتأخّرين غير تامّتين على إطلاقهما، بل لابدّ من التفصيل نفياً وإثباتاً. فلو كان إخبار اللغوي عن حسّ وشهادة، يكون داخلاً في الإخبار الحسّي. وقد ثبت في محلّه حجّية خبر الثقة في الموضوعات ولا حاجة إلى التعدّد.

وإن كان إخباره حدسياً قائماً على النظر والاجتهاد، فيكون حجّة على من لم يكن خبيراً في علم اللغة حتّى لو كان فقيهاً، ولا يكون حجّة على قرينه في الخبرة اللغوية.

---

(١) المصدر السابق: ص٢٩٩.

إثبات الظهور بالاستدلال والبرهان

من الطرق المتّبعة عند الأصوليّين في إثبات جملة من الظواهر: طريق الاستدلال والبرهان، أي: إعمال الاستنباط الدقّي والعقلي في معرفة الظهور. وقد يتبادر حول ذلك أنّ الظهور أمر عرفيّ يرجع فيه إلى الوجدان العقلائي والعرفي، فكيف يصحّ الاستناد إلى المنهج العقلي والاستدلال البرهاني الدقّي في تشخيص بعض الظهورات؟

في هذا المجال حاول الشهيد الصدر أن يجمع بين المنهجين المذكورين ويثبت أنّ الاستدلال البرهاني في تشخيص الظهور لا يتنافى مع عرفية الظهور وعقلائيّته؛ إذ إنّ حجّية الظهور تستند إلى السيرة العقلائية وقد تقدّم أنّ العقلاء لايوجد عندهم أصول تعبّدية محضة بل تستند أصولهم وسيرهم إلى الكاشفية والطريقيّة. وعليه لا فرق بين الطرق المتّبعة لاقتناص ظهور الكلام ما دامت الكاشفية متحقّقة سواء أكانت عرفية أم عقلية برهانية. نعم، لابدّ أن يكون الظهور المستند إلى إعمال البرهان والمنهج العقلي غير مستنكر عرفاً بعد استظهاره، وقد ذكر السيّد الشهيد قدّس سرّه جملة من الموارد التي يستند فيها إلى الاستدلال وإعمال الصناعة العقلية في تشخيص الظهور، وهي كما يلي:

«١. إثبات أصل الظهور.

٢. إثبات صغراه بعد الفراغ عن كبراه.

٣. إثبات خصوصيّته في الظهور.

٤. التنسيق بين الظواهر لكي يقتنص الظهور النهائي الذي عليه مدار

الحجّية.

أمّا المورد الأوّل: فتارةً يراد نفي الظهور فيه بالبرهان، وهذا جانب سلبيّ، وأخرى يُراد إثباته به.

• أمّا الجانب السلبي، فصحّة استعمال البرهان فيه واضح؛ من قبيل ما صنعه الأصوليّون في بحث الصحيح والأعمّ أو المشتقّ، من البرهنة على استحالة تعقّل الجامع بين الأفراد الصحيحة أو بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، لنفي القول بوضع الأسماء للصحيح أو المشتقّ للجامع بين المنقضي والمتلبّس، فإنّ إمكان الوضع لذلك فرع وجود معنى جامع متقرّر مفهوماً؛ فإنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، فإذا برهن على عدم جامع مفهوميّ، كان ذلك برهاناً على عدم إمكان الوضع له.

• وأمّا الجانب الإثباتي فأيضاً يمكننا إثباته بالاستدلال ولو الاستقرائي؛ لما تقدّم من أنّ الظهور الموضوعي أمر واقعيّ وليس وجدانياً، فيمكن إثباته بالاستدلال والملاحظة، كما إذا جرّب إطلاق اللفظ عند جماعة مختلفين في ظروفهم وملابساتهم وثقافاتهم للتأكّد من عدم التأثّر بعامل ذاتيّ غير موضوعيّ في تشخيص الظهور، فهذا الاستقراء استدلال في الظهورات الذاتية المختلفة للتوصّل منها إلى الظهور الموضوعي.

وأمّا المورد الثاني: فمن قبيل باب مقدّمات الحكمة، فإنّ كبراها (وهي عبارة عن ظهور حال كلّ متكلّم في أنّ تمام مرامه بمقدار بيانه) مسلّمة، ولكن قد يقع الإشكال في الصغرى وكيفيّة تطبيق تلك الكبرى. فمثلاً قد يدّعى في باب الشرط أنّ اللزوم له حصّتان: لزوم انحصاريّ وغير انحصاريّ، وأنّ الأخير محدود ومقيّد بشرط، فيكون مقتضى الإطلاق

وعدم التحديد إرادة الحصّة الانحصارية، وهذا برهان على صغرى الإطلاق لا أصل الظهور الإطلاقي أو ملاكه كما هو واضح. وهذا المنهج سليم أيضاً ولكن على شرط أن يكون التطبيق قابلاً للادراك عرفاً، وإلاّ كان هناك أحد أمرين: إمّا خطأ في البرهان، أو تخصيص في كبرى الظهور.

وقد يكون التطبيق بلحاظ مدلول التزاميّ. وهذا له باب واسع، كما إذا استدلّ على المفهوم مثلاً بأنّ ظاهر الشرطية دخل الشرط بخصوصه، فإذا قام البرهان على استحالة صدور الواحد من الكثير مثلاً، ثبت بالالتزام الانحصار وبالتالي المفهوم؛ إذ فرض وجود شرط آخر معناه تأثير الجامع بينهما وهو خلف الظهور المدّعى.

وأمّا المورد الثالث، وهو تشخيص خصوصيّة في الظهور، فمن قبيل البحث عن أنّ دلالة الأمر على الوجوب هل تكون بالوضع أو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؟ فإنّ مثل هذا التشكيك معقول بعدما عرفنا في أبحاث الوضع أنّ إدراك الظهور الوضعي فرع نفس الوضع، والقرن بين اللفظ والمعنى لا العلم به كما أنّ الظهور بالقرينة العامّة أو الخاصّة فرع واقع وجودها لا العلم بها. وبهذا دفعنا إشكال الدور عن علامية التبادر، وتعيين خصوصيّة الظهور ونوعه يترتّب عليه آثار في مثل باب التعارض فيكون للصناعة والاستدلال دور في هذا المجال حيث يمكن على أساس المقارنات والملاحظات وإعمال الدقّة الصناعية إحراز خصوصيّة الظهور المبحوث عنه بل الطرحة الصحيحة الحديثة لكثير من البحوث اللفظية الأصوليّة تقوم على هذا المنهج، فمثلاً دلالة صيغة الأمر على الوجوب لا نقاش فيها بحسب الحقيقة وإنّما البحث عن ملاكها

وخصوصيّتها.

وأمّا المورد الرابع، وهو التنسيق بين ظهورين في كلام واحد بحيث على أساسها تستنتج دلالة ثالثة، فمن قبيل ما ذكرناه في بحث المفهوم للجملة الشرطية من أنّه لابدّ من ملاحظة أنّ التعليق يطرأ على إجراء الإطلاق في الجزاء أو الإطلاق يجري في الحكم المعلّق، وعلى الأوّل يدلّ الكلام على انتفاء سنخ الحكم فينتج المفهوم بخلافه على الثاني، وللصناعة أيضاً مجال في إثبات إمكان طروّ التعليق على المطلق وعدمه وهذا بحسب روحه وإن كان بحثاً صغروياً عن مصداق الظهور المفروغ عن كبراه إلاّ أنّه بلحاظ كونه كيفيّة للتنسيق بين صغرى ظهورين أو أكثر أفردناه في الذكر»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٩٩ ـ ٣٠٢.

الفصل الثالث

الإجماع

تمهيد

لا يخفى أنّ بحث الإجماع يتضمّن أبعاداً متعدّدة ومختلفة في أبحاث المعرفة الدينيّة، إذ يستفاد منه تارةً على مستوى الأبحاث العقائديّة والمسائل الكلاميّة خصوصاً عند أتباع مدرسة الخلفاء، وأخرى يستفاد منه على مستوى المباحث الأصوليّة والفقهيّة على مختلف الاتّجاهات والمدارس الإسلاميّة.

لكن بحث الإجماع لم يأخذ المساحة التحقيقيّة الكاملة في أبحاث أعلامنا الأصوليّين، إذ لابدّ أن تطرح مسألة الإجماع بمقدار الدور الكبير الذي تلعبه على مستوى المباحث العقائديّة والأصوليّة والفقهيّة.

في هذا المجال لابدّ من الالتفات إلى مسألتين قبل الدخول في بيان الأدلّة التي أقيمت على حجّية الإجماع، وهما:

المسألة الأولى: معرفة المراد من «الإجماع» وهل يعني إجماع الأمّة بمختلف مدارسها الفكريّة والفقهيّة والكلاميّة، أو إجماع أهل الحلّ والعقد من الأمّة، أو أنّه إجماع أهل العلم؟ فإنّ عنوان أهل الحلّ والعقد إمّا أن يكون أعمّ من عنوان أهل العلم أو يكون بينهما عموم من وجه.

ثمّ ما المراد من الإجماع؛ هل يُراد منه الإجماع على طول الزمان، أي من صدر الإسلام إلى يومنا الحاضر، أو المراد هو الإجماع في مقطع زماني معيّن؟

في ضوء ذلك وقع الاختلاف في تحديد الاتّفاق المطلوب تحقّقه من الإجماع، فقيل: إنّه مطلق الأمّة، وقيل خصوص المجتهدين منهم في عصر، وفي رأي مالك اتّفاق أهل المدينة، وقال بعضهم اتّفاق أهل الحرمين (مكّة والمدينة)، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة) وربما ضيّق إلى اتّفاق الشيخين، أو الخلفاء الأربعة، وفي بعض المذاهب اتّفاق خصوص مجتهديهم[1].

من هنا وقع الاختلاف الشديد في الإجماعات التي ادُّعي قيامها على بعض المسائل الأصوليّة والفقهيّة، ولا سبب لذلك إلاّ عدم تحديد المراد من الإجماع بالشكل الصحيح.

المسألة الثانية: هل الإجماع أصلٌ مستقلّ للكشف عن الحكم الشرعي في قبال الأصول والقواعد والطرق الأخرى؟

فتارةً يُدّعى أنّ الإجماع كاشف عن الحكم الشرعي مباشرةً، كما هو الحال في كشف الآية أو الرواية أو العقل عن ذلك، أي كشفاً مباشراً من دون توسّط أمر آخر، ومن ثمّ يكون الإجماع دليلاً في عرض الأدلّة الثلاثة الأخرى.

وأخرى يُدّعى أنّ الإجماع لا يدلّ مباشرةً على الحكم الشرعي، وإنّما يكشف عن وجود دليل معتبر عليه، ومن ثمّ يكون دليلاً في طول السنّة لأنّه يكشف عنها.

من هنا عنْوَن الأعلام هذه المسألة بأنّ الإجماع أصل أم حكاية عن أصل آخر؟

وقد مال أتباع مدرسة الخلفاء إلى الأوّل، فيما ذهب أعلام مدرسة

---

(١) لاحظ: **الأصول العامّة للفقه المقارن**، السيّد محمّد تقي الحكيم: ص٢٥٥.

أهل البيت عليهم السلام إلى أنّ الإجماع ليس أصلاً مستقلاً في قبال الأصول الأخرى من الكتاب والسنّة والعقل.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ الإجماع في المسائل الكلاميّة لا يُراد منه الكشف عن الحكم الشرعي، بل المراد منه الكشف عن الواقع.

ومن خلال الأدلّة التي أُقيمت على حجّية الإجماع سيتّضح أنّ بعض الأدلّة تحاول أن تجعل الإجماع كاشفاً عن الواقع مباشرةً، وبعضها الآخر أنّه ليس بنفسه كاشفاً عن الواقع بل هو كاشف عن دليل معتبر يثبت الواقع.

الأدلّة على حجّية الإجماع

وكيف كان فقد استدلّ على الإجماع بالكتاب تارةً، وبالسنّة أخرى، والعقل ثالثة.

١. الاستدلال بالقرآن الكريم

جاء الاستدلال على الإجماع بالكتاب الكريم في كتب أهل العامّة، وقد ذكروا لذلك مجموعة من الآيات أهمّها ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1].

فقد أشار إلى أنّ أُولي الأمر لابدّ وأن يكونوا من المعصومين، حيث قال: «والدليل على ذلك أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً

(١) النساء: ٥٩.

بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهيّاً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنّه محال، فثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت أنّ وليّ الأمر المذكور في الآية لابدّ وأن يكون معصوماً»[1].

من هنا يظهر أنّ الاعتقاد بضرورة وجود المعصوم بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله ليس مختصّاً بالإماميّة ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، بل ذهب إليه جملة من علماء المدارس الأخرى كما هو صريح كلام الفخر الرازي المتقدّم، فضرورة وجود المعصوم بعد عصر الرسالة ليس من مختصّات الطائفة الحقّة كما قد يتوهّم ذلك، نعم وقع الاختلاف في مصداق هذا المعصوم، فقد ذهبت مدرسة أهل البيت إلى أنّ المعصوم هو إمام مشخّص في كلّ زمان وهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فيما ذهبت مدرسة الخلفاء إلى أنّ المعصوم هو إجماع الأمّة.

قال الفخر الرازي: «ثمّ نقول: ذلك المعصوم إمّا مجموع الأمّة أو بعض الأمّة، لا جائز أن يكون بعض الأمّة، لأنّا بيّنا أنّ الله تعالى أوجب طاعة أُولي الأمر في هذه الآية قطعاً، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أنّا في زمننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدِّين والعلم منهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمّة، ولا طائفة من طوائفهم، ولمّا بطل هذا

---

(١) **التفسير الكبير**، الفخر الرازي: ج ١٠ ص ١٤٤.

وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله ﴿أولي الأمر﴾ أهل الحلّ والعقد من الأمّة، وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأمّة حجّة[١].

ثمّ يضيف: «وأمّا حمل الآية على الأئمّة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البُعد».

يقرّر الرازي إذن، بأنّ المعصوم هو إجماع الأمّة لا غير.

من الواضح هنا أنّ الرازي وإن كان مصيباً في دلالة الآية على أنّ أُولي الأمر معصومون مطلقاً، إلاّ أنّه أخفق في تحديد المراد من «أُولي الأمر»، بل استبعد أن يكون أهل البيت عليهم السلام هم المقصودون من «أُولي الأمر»، واستقرب بل قطع في الوقت نفسه أن يكون إجماع الأمّة هو المعصوم.

مفارقة الاستبعاد والاستغراب التي ارتكبها الفخر الرازي في المقام تستدعي حقّاً التأمّل بل التعجّب!

فكيف يكون حمل الآية على أئمّة أهل البيت عليهم السلام في غاية البُعد؟ وفي الوقت نفسه يقطع بأنّ المراد من الآية هو إجماع الأمّة؟ وفي الأمّة من هو على شاكلة يزيد بن معاوية أو الحجّاج وأمثالهم من حكّام الظلم والجر وأعمدة الطغيان والتجبّر.

وأيّ أُولي أمر هؤلاء الذين يأمرنا الله بطاعتهم مطلقاً؟!

ثمّ لماذا هذا الاضطراب في معرفة من هم أُولو الأمر، مع أنّ الآية الكريمة قرّرت بعد ذلك، وقالت: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾.

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٥.

فليكن معنى «أُولي الأمر» من الأمور المتنازع فيها، ولنردّه إلى الله والرسول، ونرى ماذا يقرّر الرسول صلّى الله عليه وآله في ذلك.

وإذا كان الرازي يقول بأنّ الأمّة هي المعصومة، فماذا نفعل بحديث الثقلين الذي رواه كلّ من «صحيح مسلم» و «سنن الدارمي» و «خصائص النسائي» و«سنن الترمذي» و «سنن أبي داود» و «سنن ابن ماجة» و «مسند أحمد» و «مستدرك الحاكم» و«ذخائر الطبري» و «حلية الأولياء» وغيرهم، بل قيل فيه: «إنّ هذا الحديث رواه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أكثر من ثلاثين صحابيّاً، وما لا يقلّ عن ثلاثمائة عالم من كبار علماء أهل السنّة في مختلف العلوم والفنون، في جميع الأعصار والقرون... وفيهم أرباب الصحاح والمسانيد وأئمّة الحديث والتفسير والتأريخ، فهو حديث صحيح متواتر بين المسلمين»[١].

وكيف كان فإنّه لا دلالة للآية الكريمة على حجّية الإجماع بل هي أجنبيّة عن ذلك تماماً، ثمّ إنّ هناك آيات أخرى استدلّ بها في المقام مذكورة في المفصّلات لكنّها غير تامّة جميعاً[٢].

٢. الاستدلال بالعقل

الاستدلال بالعقل على حجّية الإجماع، من الطرق التي ذكرها أعلام الأصوليّين من كلا الفريقين. والمقصود بالعقل هنا هو الاستناد إلى بعض مدركات العقل العملي، ونعني بذلك قاعدة اللطف التي استدلّ بها المتكلّمون لإثبات النبوّة العامّة. ومن هنا يظهر مدى التداخل بين

---

(١) **نفحات الأزهار**، السيّد علي الحسيني الميلاني، مطبعة مهر ١٤١٤هـ، ج١ ص١٨٥.

(٢) لاحظ **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٢٥٦ وما بعدها.

الأبحاث الأصوليّة وغيرها من أبحاث الفلسفة والكلام والمسائل المعرفيّة الأخرى.

ثمّ إنّ هناك روايات تؤكّد مضمون قاعدة اللطف، منها:

• ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال للزنديق الذي قال له: «من أين أثبتّ الأنبياء والرُّسل؟»

«**إنّه لمّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه...** »[1].

ومن الواضح أنّ هنا مقدّمة مطويّة استند إليها جواب الإمام عليه السلام، وهي أنّ للإنسان غاية، وهو بنفسه غير قادر على التعرّف عليها وعلى الطريق الصحيح الموصل إليها، وإلاّ لما احتاج إلى مَن يدلّه على ما فيه بقاؤه من المصالح والكمالات الحقيقيّة، ولعلّ هذا هو المراد في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[2]، فإنّ الآية لم تنف العلم عن الإنسان فقط بل نفت شأنية العلم، أي: أنّ النبوّة تبيّن للإنسان أموراً ليس من شأن الإنسان أن يصلها بعلمه وعقله فقط.

وكيف كان فلابدّ من الوقوف على مضمون قاعدة اللطف من الناحية العقليّة وكيفيّة الاستفادة منها في حجّية الإجماع.

---

(١) **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٦٨.

(٢) البقرة: ٢٣٩.

تحليل قاعدة اللطف

ذكر أعلام الأصوليّين أنّ قاعدة اللطف العقليّة هي تعبير آخر عن الحقوق الواجبة على الله عزّ وجلّ للعبد، في قبال الحقوق الواجبة لله تعالى على عبده، فكأنّ هناك نوعين من الحقوق المتبادلة بين الله وبين عبده، وقد عبّروا عن حقّ العبد على الله تعالى بقاعدة اللطف تأدّباً، وإلاّ فإنّ حقيقة القاعدة هي أنّ العقل يدرك أنّ هناك حقّاً للعبد على ربّه، فإن قام به فهو حسن وإلاّ فهو قبيح، لكنّ المولى عادل وحكيم لا يصدر منه القبيح.

قال السيّد الشهيد قدّس سرّه: «المسلك الأوّل يبتني على أساس قاعدة اللطف العقليّة، وهي قاعدة متفرّعة على أصل العدل الإلهي في علم الكلام، إذ يراد بها إدراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه وتعالى بحكم كونه عادلاً، وتسميته باللطف تأدّباً، وقد تمسّكوا بها في علم الكلام لإثبات النبوّة العامّة وحاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون في مسألة الإجماع لإثبات حجّيته بدعوى أنّ من اللطف اللازم عليه سبحانه أن لا يسمح بضياع المصالح الحقيقيّة في أحكام الشارع على الناس نهائيّاً، بل لابدّ من انحفاظها ولو ضمن بعض الأقوال، فإذا أجمعت الطائفة على قول ينكشف أنّه هو الحقّ، وإلاّ لزم خفاء الحقيقة كليّاً وهو خلاف اللطف»[1].

وحيث إنّ القاعدة المذكورة من فروع مسألة العدل الإلهي، فقد عرّفوا العدل بأنّه إعطاء كلّ مستحقّ ما يستحقّه، ومن ثمّ فإنّ قولنا «الله عادل» يعني أنّه يعطي كلّ مستحقّ ما يستحقّه، وهذا يستبطن ثبوت حقّ

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٠٥.

للعبد على الله تعالى في الرتبة السابقة، فلو حرمه من هذا الحقّ لكان ظالماً، ومن هنا عرّفوا الظلم بأنّه سلب ذي الحقّ حقّه.

وهذا البيان لمضمون قاعدة اللطف والعدل الإلهي ممّا أسّس له المعتزلة في بحوثهم الكلاميّة، وأثبتوا أنّ هناك حقّاً واقعيّاً خارجاً عن فعل الواجب تعالى، وينبغي على الواجب أن يكون فعله وتشريعه مطابقاً لتلك الحقوق والمصالح والمفاسد الواقعيّة.

في قبالهم ذهب الأشاعرة إلى أنّ ما يفعله الله هو الحسن وما ينهى عنه هو القبيح بنفسه، لا أنّ هناك حسناً وقبحاً في الرتبة السابقة على فعله.

في هذا المجال يقرّر العلاّمة الطباطبائي قدّس سرّه: «وقد ساقت العصبيّة المذهبيّة الطائفتين الباحثتين عن المعارف الدينيّة في صدر الإسلام إلى تقابل عجيب بالإفراط والتفريط في هذا المقام، فطائفة ـ وهم المفوّضة ـ أثبتوا مصالح ومفاسد نفس أمرية وحسناً وقبحاً واقعيّين هي ثابتة ثبوتاً أزليّاً أبديّاً غير متغيّر ولا متبدّل، وهي حاكمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحريم، مؤثّرة في أفعاله تكويناً وتشريعاً بالحظر والترخيص، فأخرجوه تعالى عن سلطانه، وأبطلوا إطلاق ملكه.

وطائفة ـ وهم المجبرة ـ نفت ذلك كلّه، وأصرّت على أنّ الحسن في الشيء إنّما هو تعلّق الأمر به، والقبح تعلّق النهي به، ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع، وأنّ الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه، كما أنّ الطائفة الأولى ذهبت إلى أنّ الفعل مخلوق للإنسان وأنّ الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً ولا تتعلّق به قدرته»[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧ ص١٢٢.

وقد طُبّقت مقولة المعتزلة على مستوى الفعل التشريعي أيضاً فقالوا إنّ الأوامر والنواهي قائمة على أساس المصالح والمفاسد الواقعيّة.

في ضوء ذلك ينبثق السؤال التالي:

ما هو الاتّجاه الذي آمنت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال؟ وهل توجد حقوق متبادلة بين الله سبحانه وبين الناس يحكم بها العقل العملي كما ادّعى المعتزلة؟

الجواب: بالرغم من أنّ هذا البحث يرجع في أصله المعرفي إلى علم الكلام، لكن يمكن التعليق على السؤال المذكور بما يتلاءم مع المقام في هذه المسألة.

ويكفي في ذلك التطرّق إلى ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في النهج الشريف حول مسألة الحقوق بين الله وبين الناس، حيث قال:

«أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ جَعَلَ الله لِي عَلَيْكُمْ حَقّاً بِوِلاَيَةِ أَمْرِكُمْ، وَلَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ، وَالْحَقُّ أَوْسَعُ الأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لاَ يَجْرِي لأحَد إِلاَّ جَرَى عَلَيْهِ، وَلاَ يَجْرِي عَلَيْهِ إِلاَّ جَرَى لَهُ . وَلَوْ كَانَ لِأَحَد أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلاَ يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذلِكَ خَالِصاً للهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ، لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ، وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ، وَلكِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَتَوَسُّعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ مِن أَهْلُهُ»[1].

وعليه فإنّ المنهج المتّبع في كلمات أهل البيت عليهم السلام لا يؤمن بنظريّة أنّ هناك حقّاً للعبد على الله، ومن هنا ذهب بعض الأعلام إلى

---

(١) **نهج البلاغة**، مصدر سابق: الخطبة ٢١٦.

عدم صحّة القول بأنّ هناك حقوقاً متبادلة بين الله سبحانه وبين الناس من الناحية العقليّة إلاّ حقّ المولى الحقيقي على عباده.

قال الشيخ المفيد قدّس سرّه: «إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه وأنّه لو لم يفعله لكان ظالماً»[١].

وقد بيّن القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٢]؛ بمعنى أنّه لم يكن هناك واقع خارج فعل الحقّ تعالى لكي يكون فعله مطابقاً له، بل هو كتب على نفسه الرحمة تفضّلاً منه لجوده وكرمه.

بناءً على ذلك يقرّر العلاّمة الطباطبائي قدّس سرّه:

«فمن عظيم الجرم أن نحكّم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنّن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا، وأنّه يحسن منه كذا، ويقبح منه كذا على ما يروم قوم، فإنّ في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديّته، والحدّ مساوق للمعلوليّة، فإنّ الحدّ غير المحدود والشيء لا يحدّ نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكم عليه القوانين والسنن الاعتباريّة التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهميّة في الإنسان»[٣].

---

(١) **أوائل المقالات**، الإمام الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، نشر دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ ص٥٩.

(٢) الأنعام: ١٢.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٨ ص٥٦.

فإن قيل: إنّ ذلك يستلزم عزل العقل عمّا يتعلّق بأفعال الله وتشريعاته، وهذا يعني الرجوع إلى نظرية الأشاعرة.

كان الجواب: «أنّه من عظيم الجرم أيضاً أن نعزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين والتشريع، أعني أحكام العقل النظريّة والعمليّة.

أمّا عزله في مرحلة النظر فبدعوى استخراج القوانين الكلّية النظرية من مشاهدة أفعاله، ونسلك بها إلى إثبات وجوده حتّى إذا فرغنا من ذلك رجعنا فأبطلنا أحكام العقل الضروريّة بسبب أنّ العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه ذاته ودرجات صفاته، وأنّه فاعل لا بذاته، بل بإرادة فعليّة، والفعل والترك بالنسبة إليه سواء، وأنّه لا غرض له في فعله ولا غاية، وأنّ الخير والشرّ يستندان إليه جميعاً، كما قالت الأشاعرة.

ويرد عليه: أنّ إبطال أحكام العقل في تشخيص خصوصيّات أفعاله وسننه في خلقه مستلزم لإبطال أحكام العقل في الكشف عن أصل وجوده، وأشكل من ذلك أنّا نفينا بذلك مطابقة هذه الأحكام والقوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه، والمنتزعة للمنتزع منه، وهو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم والخروج عن الفطرة الإنسانيّة، إذ لو خالف شيء في أفعاله تعالى أو نعوته هذه الأحكام العقليّة كان في ذلك عدم انطباق الحكم العقلي على الخارج المنتزع عنه ـ وهو فعله ـ ولو جاز الشكّ في صحّة شيء من هذه الأحكام الضروريّة لكان الجميع ممّا يجوز فيه ذلك فينتفي العلم، وهو السفسطة.

وأمّا في مرحلة العمل فقد ذكرنا أنّ أحكام العقل العملي أمور اعتباريّة ومخترعات ذهنية وضعها الإنسان ليتوصّل بها إلى مقاصده

الكماليّة وسعادة الحياة، فما كان من الأعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفه بالحسن، ثمّ أمر به وندب إليه، وما كان منها على خلاف ذلك وصفه بالقبح ثمّ نهى عنه وحذّر منه، فحسن الفعل وقبحه هو موافقته لغرض الحياة وعدمها، والغايات التي تضطرّ الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل، وعليه ففرض حكم تشريعيّ لا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه كيفما فرض هو فرض متطارد الأطراف لا محصل له.

ثمّ إنّ ما شرّعه الله سبحانه من الأحكام والشرائع متّحد سنخاً مع ما نشرّعه فيما بيننا من الأحكام، وهي معان اعتباريّة، لكن ساحته تعالى منزّهة من أن تقوم به الدعوى والاعتبار، فتكون هذه الدعاوى والاعتبارات منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالترجّي والتمنّي منه تعالى القائمين بمورد المخاطبة، لكن الأحكام المشرّعة منه تعالى متعلّقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال، والمتوسّل بتطبيق العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانيّة، فثبت أنّ لفعله تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعيّاً، ولما أمر به أو نهى عنه حسناً وقبحاً ثابتين بثبوت المصالح والمفاسد.

فقول القائل: إنّ أفعاله التشريعيّة لا تعلّل بالأغراض، كما لو قال قائل: إنّ ما مهّده من الطريق لا غاية له، ومن الضروري أنّ الطريق إنّما يكون طريقاً بغايته، وقول القائل: إنّما الحسن ما أمر به الله والقبيح ما نهى عنه، فلو أمر بما هو قبيح عقلاً ضروريّاً كالظلم كان حسناً، وبالعكس، كما لو قال قائل: إنّ الله لو سلك بالإنسان نحو الهلاك والفناء كان فيه حياته السعيدة، ولو منعه عن سعادته الخالدة الحقيقيّة عادت

السعادة شقاوة. لكن ما قدّمناه لا يعني أن يحكم العقل على فعله تعالى فيأمره وينهاه ويوجب ويحرم عليه، بل لأنّ الله سبحانه بعدما شرّع الأحكام عاملنا معاملة المولى الذي نقوم له بالعبوديّة والذي ترجع إليه حياتنا ومماتنا وجميع أمورنا من الحساب والعقاب والجزاء على أفعالنا، فهو لا يوجّه إلينا حكماً إلاّ بحجّة، ولا يقبل عذراً إلاّ بحجّة ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢).[١]

من ذلك يظهر أنّ الصحيح في مسألة علاقة العقل بالفعل الإلهي ليس ما ذهبت إليه المعتزلة من حاكميّة العقل على الفعل الإلهي، ولا ما ذهبت إليه الأشاعرة من أنّ أفعاله التشريعيّة لا تعلّل بالأغراض لأنّه لا يُسأَل عمّا يفعل، بل الصحيح أنّ العقل له دور في تحليل الفعل الإلهي واستكشاف القواعد العقليّة منه، وذلك باعتبار أنّ الله هو الحقّ المبين، وفعله هو الحقّ أيضاً، لا أنّ فعله مطابق للحقّ.

ومن هنا فلو أثاب الله المجرم أو عاقب المثيب أو فعل أيّ فعل أراد، لم يكن عليه ضير ولا منعه مانع من عقل أو خارج، إلاّ أنّه تعالى وعدنا وأوعدنا بالسعادة والشقاء وحسن الجزاء وسوء الجزاء، وأخبرنا أنّه لا يخلف الميعاد، وأخبرنا من طريق الوحي أو العقل بأمور، ثمّ ذكر أنّه لا يقول إلاّ الحقّ، فسكنت نفوسنا به واطمأنّت قلوبنا إليه بما لا طريق للريب فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ٩)، وقال: ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ (ص: ٨٤)[٢].

فالقرآن الكريم يقرّر أنّ فعل الله وتشريعه قائم على أساس قانون

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٨ ص٥٧ ـ ٥٩ بتصرّف.

(٢) المصدر السابق: ج٦ ص٢٥٥.

وسنّة الحقّ، لكن هذه السنّة ليست من وضع العقل لكي يحكّم العقل في أفعاله سبحانه، بل هي مأخوذة من صفاته وأسمائه تعالى.

والحاصل أنّ قاعدة اللطف المذكورة استند إليها في إثبات حجّية الإجماع، ببيان: أنّ لزوم اللطف على الله سبحانه وتعالى بعباده، الداعي إلى إرسال الرّسل وإنزال الكتب ليهدي الناس إلى السعادة والرّشاد ويُنجيهم من الشقاوة والضلال، وإلى نصب الإمام في كلّ زمان ليحفظ به دينه عن الزيادة والنقصان، يقتضي لزوم ردعه الأمّة عند اتّفاقهم على الباطل بإلقاء الخلاف بينهم، فعدم إلقاء الخلاف عند اجتماعهم على حكم يوجب القطع بأنّه موافق لذلك وأنّ هذا الإجماع كاشف عن الواقع.

وهذا البيان بهذه الصياغة ينحو بنا إلى أنّ الإجماع يكشف عن الحكم الواقعي مباشرةً؛ أي أنّ قاعدة اللطف طبّقت على الله سبحانه وتعالى، بمعنى أنّه سبحانه لابدّ أن يوقع الخلاف حتّى لا تجتمع الأمّة على الباطل. لكن هذه الفكرة طُوّرت بعد الشيخ الطوسي وطبّقت على الإمام المعصوم، أي أنّ الذي يوقع الخلاف عند اجتماع الأمّة على الباطل هو الإمام وليس الله سبحانه.

قال السيّد الشهيد قدّس سرّه: «وقد طوّرت هذه الفكرة في الإجماع في ما تأخّر عن الشيخ الطوسي قدّس سرّه، فذكر نظير ذلك بالنسبة للإمام عليه السلام، وذلك بدعوى أنّ وظيفة إمام العصر عجّل الله فرجه الشريف كآبائه الطاهرين عليهم السلام هي إبلاغ الأحكام إلى الناس وسدّ باب العدم من قبلهم، فإن كان الحكم واصلاً إليهم من قبل إمام سابق ويعرفه بعضهم فليس على إمام العصر عليه السلام شيء، فإنّ الإيصال واجب كفائيّ

عليهم، وإن انقطع الحكم عن الجميع ووقع الإجماع على خلاف الحقّ وجب عليه إيصاله إلى الناس ولو بإلقاء الخلاف فيما بينهم بأسلوب لا ينافي التستّر والغيبة المطلقة»[1].

وعليه فإنّ لهذه القاعدة تطبيقين؛ أحدهما على مستوى فعل الله عزّ وجلّ، والآخر على مستوى فعل الإمام عليه السلام.

قاعدة اللطف على مستوى فعل الإمام عليه السلام

لا شكّ أنّ تطبيق هذه القاعدة بالنسبة إلى الإمام عليه السلام متفرّع على معرفة وظائف الإمام الحقيقيّة في هذا العالم، ومن المؤسف أنّ مسألة وظائف الإمام المعصوم لم تأخذ القدر الكافي من البحث في علم الكلام. نعم، هناك بعض الإشارات لجملة من الأمور العامّة المرتبطة بوظيفة الإمام عليه السلام؛ كإيصال أحكام الله، وهداية الناس وإرشادهم، مع أنّ المسؤوليّات الملقاة على عاتقه عليه السلام تنقسم إلى مسؤوليّات تشريعيّة وأخرى وجوديّة تكوينيّة، ولابدّ من الوقوف على شرائط هذين النوعين من المسؤوليّة ومعرفة المعطيات المترتّبة على كلّ منهما.

فلو كانت وظيفة الإمام مختصّة بالأمور التشريعيّة فقط لحقّ لنا أن نسأل عن درجة العصمة التي تقتضيها هذه الوظيفة.

أي هل يشترط أن يكون معصوماً على مستوى النيّة والفكر مثلاً، أو أن يكون معصوماً في أمور حياته الاعتيادية في بيته؟ بالطبع كلاّ، ومن هنا ذهب أتباع الخلفاء إلى ضرورة عصمة النبيّ في مقام التبليغ فقط، وهذه الدرجة من العصمة تنسجم مع الدور الذي يؤمنون به للنبيّ صلّى الله

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٨٢.

عليه وآله وهو الدور الشريعي فقط.

بالاستناد إلى هذا الفهم أيضاً طرحت الإشكاليّة حول دور الإمام الغائب عجّل الله فرجه الشريف، ببيان أنّ وظيفة الإمام لو كانت محصورة بتوجيه الناس وإرشادهم في الأمور التشريعيّة فقط، فهذه الوظيفة غير موجودة مع تحقّق الغيبة عن الناس والحياة العامّة، فيكون وجوده بلا فائدة.

أمّا إذا قلنا إنّ هناك مسؤوليّات أخرى يقوم بها الإمام عليه السلام غير الأمور التشريعيّة، وهي المسؤوليّات المرتبطة بعالم التكوين والباطن والملكوت فسوف يكون وجوده ضروريّاً في كلّ زمان سواء رآه الناس أو لا، من هنا لابدّ أن نبحث أيضاً عن شرائط هذا النوع من المسؤوليّة ودرجة العصمة التي يقتضيها من الإمام أيضاً.

وكيف كان فإنّ دعوى أنّ الإمام يلقي الاختلاف بين الأمّة عند اجتماعها على الباطل ببركة قاعدة اللطف، يمكن المناقشة فيها أوّلاً: أنّها مبنيّة على تشخيص وظائف الإمام ودوره الحقيقي في هذا العالم، وهذا أمرٌ لم يتمّ البحث فيه مفصّلاً في علم الكلام. مضافاً إلى أنّه لابدّ من معرفة معنى الإبلاغ الواجب على الإمام وبيان حدوده، فإنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يبلّغون الأحكام لمجموعة محدودة من الناس وهم أصحابهم وثقاتهم كزرارة ومحمّد بن مسلم، فهل هذا المقدار هو المطلوب فعلاً، أم أنّ هناك معنىً أوسع للإبلاغ الواجب؟ وهذا ممّا لم يتمّ البحث فيه أصلاً.

وثانياً: إنّ ظرف غيبة الإمام يستلزم الاختلاف في بعض الأحكام عن ظرف الحضور والظهور، فإنّ الإمام في حال الظهور يستطيع أن يرشد

الناس ويهديهم ويصحّح انحرافهم بعنوان كونه إماماً، أي بالعنوان الذي يكون مؤثّراً في الهداية والإرشاد. وهذا ما لا يتحقّق في ظرف الغيبة، فإنّ الإرشاد والهداية من الإمام الغائب عجّل الله تعالى فرجه في حال اجتماع الأمّة على خلاف الحقّ، إمّا أن يكون من خلال كونه إماماً، أو كونه إنساناً مجهولاً لا محالة.

وعلى الأوّل يكون خلف كونه في ظرف التستّر والغيبة، وعلى الثاني فلا قيمة لهذا الإرشاد والتبليغ لأنّه لا يكون مؤثّراً أثره المطلوب منه.

فإن قيل: إنّ الإمام يأتي إلى أحد الأكابر من علماء الظاهر أو الباطن ويعرّفه بشخصه ويقول له إنّ الإجماع الحاصل بين الأمّة خلاف الحقّ.

كان الجواب: أنّ هذه الحالة تدخل في إطار النيابة الخاصّة عن الإمام عليه السلام، والحال أنّ المطلوب هو الحلّ في إطار النيابة العامّة عند الفقهاء.

هذا كلّه في ما يتعلّق بتطبيق قاعدة اللطف على مستوى فعل الإمام المعصوم.

قاعدة اللطف على مستوى الفعل الإلهي

ومحصّلها أنّ الأمّة إذا اجتمعت على خلاف الحقّ فإنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يلقي بينهم الخلاف قطعاً استناداً لقاعدة اللطف العقليّة، وإلاّ للزم فوات المصالح على المكلّف أو وقوعه في المفاسد.

ولمناقشة هذا التطبيق لابدّ أن نبيّن أنّ المصالح والمفاسد بالنسبة إلى التكليف الإلهي تنقسم إلى نوعين:

أحدهما: المصالح والمفاسد الثابتة للأشياء قبل التشريع، ونعني بها

المصالح والمفاسد التي يستكشفها العقل من غير حاجة إلى تشريع.

ثانيهما: المصالح والمفاسد الثابتة بعد التشريع؛ أي التي لا يمكن استكشافها إلاّ من خلال التشريع.

استناداً لذلك يمكن مناقشة هذا التقريب بعدّة ملاحظات:

الأولى: إن كان المراد من المصالح الفائتة هي المصالح الثابتة في طول التشريع فإنّ ذلك غير متصوّر، ببيان:

أنّ المكلّف إذا أحرز الحكم الواقعي عمل به، وإلاّ انتقلت وظيفته إلى العمل بالحكم الظاهري، وقد تقدّم عدم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة في هذه الحالة وذلك بما ذكرناه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وإن كان المراد المصالح والمفاسد الثابتة قبل التشريع، فهذا منتقض بأنّ قاعدة اللطف لا تقرّر أنّ كلّ ما فيه مصلحة لابدّ أن يوصله المولى سبحانه إلى المكلّف مباشرةً، بل يمكن للمولى أن يوصله إلى تلك المصالح ويجنّبه الوقوع في المفاسد بشكل غير مباشر، وذلك من خلال تهيئة المقدّمات المتمثّلة بالتجربة الإنسانيّة وقدرات العقل البشري على الاستكشاف.

فإنّه لا يخفى أنّ العناية الإلهيّة مثلاً لم تتدخّل في كثير من الأمراض التي كانت تفتك بالبشريّة في الماضي، ولكن تمّ بعد ذلك التخلّص من هذه الكوارث وغيرها من خلال اكتشاف العلاجات والأدوية القادرة على رفعها، وبالتأمّل في تاريخ الحياة الإنسانيّة نجد أنّ كثيراً من المصالح لم يبيّنها الله سبحانه من خلال الوحي والعناية الإلهيّة المباشرة، وإنّما أوكل معرفتها والوصول إليها إلى التجربة الإنسانية، وإذا أمكن ذلك في باب التكوين أمكن أيضاً في باب التشريع، أي أنّ الشارع يرى أنّ الأمّة

اجتمعت على خلاف الواقع لكنّه يريدهم أن يصلوا إلى الحقّ من خلال تجربتهم العلميّة وخبراتهم وقدراتهم العقليّة، وقاعدة اللطف مختصّة بتلك الأمور التي لا يستطيع البشر الوصول إليها من خلال التجربة مطلقاً كمعرفة أصل الدِّين والمعاد وعالم الغيب.

الثانية: مع التنزّل عن الملاحظة الأولى وتسليم أنّ الشارع لا يريد تفويت المصالح والوقوع في المفاسد عندما تجتمع الأمّة على خلاف الحقّ، فلابدّ أن نسأل: أنّه عندما يبيّن الخلاف أيبيّنه لجميع أفراد الأمّة أو يبيّنه لبعضهم دون البعض الآخر؟

فإن بيّنه للبعض فيرد عليه:

أنّه ترجيح بلا مرجّح أوّلاً، مضافاً إلى أنّ قاعدة اللطف لا تفرّق بين هذا البعض والبعض الآخر، فالجميع يريد التعبّد وإطاعة الله عزّ وجلّ، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ قاعدة اللطف عقليّة ولا معنى لأن يبيّن الخلاف للبعض دون البعض الآخر.

وإن كان المراد أن يبيّنه للجميع فرداً فرداً فهذا يعني أنّ الإنسان إذا بحث وجدّ واجتهد بنحو حصل له اليقين أنّه لو ظلّ يبحث أضعاف ذلك لما وصل إلى غير النتيجة التي وصل إليها فعلاً، فإنّ لازم ذلك أن يكون ما وصل إليه هو الواقع جزماً وبلا ريب، إذ لو كان خلاف الواقع لوجب على المولى أن يبيّن له الخلاف حسب المفروض، فإن لم يأته بيان الخلاف من المولى لزم أن يكون ما وصل إليه هو الواقع. ولا ريب أنّ ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به.

الثالثة: مع التنزّل عن الملاحظتين السابقتين فإنّه يمكن القول إنّ المولى سبحانه قد بيّن وأوضح الواقع من أوّل الأمر، إمّا من خلال

القرآن أو بيانات النبيّ وأهل البيت عليهم السلام، بل إنّه نصب إماماً في كلّ زمان يوجّه الناس ويربطهم بالله تعالى، لكن هناك مجموعة عوامل منعت من وصول الخلاف إلينا، وعليه فعدم الوصول ليس من قبل المولى لكي يُقال إنّه لِمَ لم يبيّن؟ بل هو بسبب عوامل أخرى خارجة عن إرادة المولى سبحانه أو خارجة عن إرادة النبيّ وأهل بيته الطاهرين.

وبذلك يظهر عدم تماميّة الاستدلال بقاعدة اللطف على حجّية الإجماع المحصّل على مستوى كلتا الصيغتين.

٣. الاستدلال بالسنّة

الاستدلال بالسنّة على حجّية الإجماع يستند إلى النصوص الواردة في كتب العامّة وأتباع الخلفاء، وهي الروايات المأثورة عن عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم، وتتّحد هذه الروايات في مضمونها الذي يقرّر أنّ نفس إجماع الأمّة يكشف عن صحّة ما أجمعوا عليه، أي أنّ الإجماع من الأمّة معصوم.

ومن هذه الروايات قوله صلّى الله عليه وآله: «**لا تجتمع أمّتي على الضلالة**» و«**سألت الله أن لا يجمع أمّتي على الضلالة فأعطانيها**» و«**من سرّه أن يسكن بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة، فإنّ دعوتهم تحيط من ورائهم**» و«**يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ مَن شذّ**» و«**من فارق الجماعة ومات فميتته جاهليّة**»[1].

وقد نوقش في هذه الروايات بأنّها:

---

(١) **الأصول العامّة للفقه المقارن**: ص٢٦١، نقلاً عن **أصول الفقه** للخضري: ص٢٧٩.

«على طوائف؛ بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمة لرأي الأمّة كالأخبار الداعية إلى الألفة والتجمّع أمثال يد الله مع الجماعة، وكالأخبار الحاثّة على إطاعة السلطان ولزوم جماعته، وهناك قسم يذكر في الحثّ على صلاة الجماعة»[١].

وعليه لم يبق من هذه الروايات إلاّ لسان «**لا تجتمع أمّتي على الضلالة**» التي يمكن أن يدّعى دلالته على حجّية الإجماع.

وقد ورد هذا اللسان من طرق الخاصّة مرسلاً كما قال المحقّق الكاظمي قدّس سرّه في «كشف القناع»:

«وأقوى ما ينبغي أن يعتمد عليه من النقل حديث لا تجتمع أمّتي على الخطأ وما في معناه؛ لاشتهاره وقوّة دلالته، وتعويل معظمهم ـ أي العامّة ـ ولا سيما أوائلهم عليه وتلقّيهم له بالقبول لفظاً ومعنى، وادّعاء جماعة منهم تواتره معنى، وموافقة العلاّمة ـ الحلّي ـ من أصحابنا لهم على ذلك في أوائل «المنتهى»، وادّعاؤه في آخر المائة الأُول من كتاب الألفين أنّه يتّفق عليه أي بين الفريقين، وتعداده في «القواعد» من خصائص نبيّنا صلّى الله عليه وآله، عصمة أمّته بناءً على ظاهرها، وكذا في «التذكرة» مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على الضلالة وورود من طرقنا أيضاً»[٢].

والمراد بقوله «من طرقنا» هو ما ورد في «الاحتجاج» للطبرسي مرسلاً عن الصادق عن أبيه عن جدّه عليهم أفضل الصلاة والسلام في حديث:

---

(١) **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص٢٦٢.

(٢) **كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع**، للشيخ أسد الله المعروف بالمحقّق الكاظمي، ص٦، وما بعدها.

أنّ أبا بكر احتجّ على أحقّية إمامته بعد السقيفة بحديث «**إنّ الله لا يجمع أمّتي على ضلال**» فردّ عليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حجّته بعدم تحقّق الإجماع لا بإنكار أصل الخبر، ووجه الاستدلال أنّ الإمام عليه السلام لم ينف أصل الخبر مع تمكّنه من ذلك ظاهراً في أوائل الأمر، بل نفى تحقّق الصغرى التي هي إجماع الأمّة، ومنه يظهر أنّ هذا الخبر كان صادراً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله.

فقه الحديث ودلالته

لابدّ أوّلاً أن نقف على المراد الجدّي من الحديث المذكور، ومعرفة المراد من قوله: «**لا تجتمع أمّتي**».

إذ قد يطرح هنا احتمالان:

الأوّل: أن يُقال بأنّ هذه الفقرة هي إنشاء للحجّية من قبيل قول الإمام: «**ما أخبرك الثقة فخُذ به**».

الثاني: أن يُقال بأنّ ذلك إخبار عن الحجّية لا إنشاء لها، أي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يخبر عن حقيقة وهي أنّ الأمّة إذا اجتمعت على شيء فلا يمكن أن يكون ذلك على ضلالة.

والفرق بين الاحتمالين أنّ الإجماع بناءً على الأخبار يكون كاشفاً عن الواقع بنفسه مباشرةً، أي أنّهم إذا لم يجتمعوا على ضلالة فلا محالة يكون إجماعهم على الحقّ والواقع، إذ لا واسطة بين الحقّ والضلال.

أمّا بناءً على الإنشاء فلا يكون كذلك؛ لأنّ جعل الحجّية لشيء أعمّ من المطابقة للواقع كما لا يخفى.

وكيف كان فالبحث حول هذه الروايات يقع في مقامين:

المقام الأوّل: سند الروايات.

المقام الثاني: دلالتها على المطلوب.

١. سند الروايات

أمّا من طرقنا فإنّ ما ورد عنها من هذه الروايات لا تتوفّر فيه شرائط الحجّية بل جميعها أخبار مرسلة لا ترقى إلى مستوى الحجّية، ومن ثمّ يختصّ البحث في ما ورد من الروايات عن كتب العامّة.

ولعلّ أفضل من ناقش هذه الروايات سنداً السيّد الحائري في «مباحث الأصول»، فقد أثبت أنّها تنتهي جميعاً إلى ثلاثة طرق؛ فطائفة منها تنتهي إلى ابن عمر، وطائفة تنتهي إلى ابن عبّاس، وثالثة تنتهي إلى أنس بن مالك. ثمّ بيّن أنّ جميع الطرق إلى هؤلاء غير صحيحة ولا تامّة[١].

لكن قد يُقال: بأنّ هذه الروايات وإن كانت غير تامّة سنداً إلاّ أنّها متواترة معنى، أو لا أقلّ يحصل الاطمئنان بصدورها عن النبيّ صلّى الله عليه وآله.

ويمكن التعليق على ذلك بالبيان التالي:

إذا مرّت الأمّة بحدث سياسيّ أو غير سياسيّ وحاولت جماعة أو طائفة أو فريق تصحيح ذلك الحدث وإيجاد الغطاء الشرعي له فإنّ الروايات التي سوف تساق لتحقيق ذلك تكون كثيرة عدداً، خصوصاً إذا علمنا أنّ تلك الجهة المستفيدة من تصحيح الحدث المذكور كانت تملك جميع الإمكانات السياسيّة والإعلاميّة والماليّة.

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج٢ ص٢٨٩، الحاشية رقم ١.

يشهد لذلك أنّ الإعلام المعاصر إذا أراد أن يسوّق حدثاً بصياغة خاصّة ويروّج له من خلال الوسائل المختلفة كالصحف والقنوات الفضائيّة والمجلاّت فإنّه يحصل للإنسان التواتر بالنظر إلى الكمّ الهائل للمتحدّثين بذلك الحدث، لكن عندما يفتّش في واقع الحال ويقف على خلفيّات هذه الوسائل الإعلاميّة يجد أنّ هناك أجهزة وجهات تخطّط لصياغة الحدث وتسويقه بالطريقة التي تنسجم مع أهدافها وتوجّهاتها. ومن ثمّ يتلاشى اليقين والاطمئنان حينئذ.

في ضوء ذلك لابدّ أن نعلم أنّ حجّية الإجماع المستندة إلى حديث «**لا تجتمع أمّتي على خطأ**» كانت من أهمّ الأدلّة والمرتكزات التي صحّحت الخلافة التي حصلت بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله، فبعد أن نُصب الخليفة الأول بحثوا عن الغطاء الشرعي لذلك، وهو ما يُعبَّر عنه بالدليل بعد الوقوع، ومع وجود هذا الاحتمال لا يكون عدد الروايات وكثرتها مفيداً لحصول الاطمئنان أو التواتر، وهذه قاعدة عامّة غير مختصّة بالمقام، أي عندما نبحث عن حصول التواتر والاطمئنان لابدّ أن نأخذ بعين الاعتبار الشرائط والظروف التي كانت تحيط بتلك المسألة.

والحاصل أنّ هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها من ناحية السند.

٢ـ دلالتها على المطلوب

ذكرنا أنّ هذه الروايات جميعاً تدور على مضمون واحد وهو «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» ومعنى ذلك أنّ اجتماعها يكون على الحقّ دائماً، وهو معنى حجّية الإجماع.

لكن قد يناقش في ذلك بأنّ الاجتماع المذكور إمّا أن يكون مع

الإمام المعصوم أو لا، وعلى الثاني لا يكون اجتماعاً لأنّ المعصوم فرد من أفراد الأمّة، ومع خروجه لا يتحقّق الاجتماع، وعلى ذلك يكون لغواً لا فائدة فيه؛ إذ المعصوم قوله حجّة سواء اجتمعت الأمّة أو لم تجتمع.

وجواب ذلك: أنّ هذه المناقشة خلاف ظاهر الرواية، إذ إنّها لم تذكر أنّ هناك فرداً من الأمّة يكون معصوماً، بل قالت لا تجتمع الأمّة على ضلالة، أي أنّ هناك منافرة ومضادّة بين اجتماع الأمّة والضلالة، فالعصمة لا يُراد إعطاؤها لفرد من الأمّة، بل هي امتياز تختصّ به الأمّة بمجموعها.

فإن قيل: بناءً على مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام، الإجماع المعصوم المدّعى حصوله من «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**» يلازم دائماً وجود الإمام المعصوم، فهناك فردان معصومان؛ الأوّل إجماع الأمّة والثاني الإمام؛ لأنّ الأرض لا تخلو من حجّة في كلّ زمان. وهما متلازمان وبالتالي فإنّ إجماع الأمّة لا يتضمّن فائدة بالنسبة إلينا لأنّ إحرازه دائماً يلازم إحراز قول الإمام المعصوم، وهذا الأخير كاف في الحجّية[1].

كان الجواب: أوّلاً: إنّ إحراز دخول المعصوم الثاني «الإمام» في الفرد الأوّل من المعصوم «إجماع الأمّة» لا يمكن إحرازه دائماً من الملازمة، بل يمكن إحراز عدم دخوله في بعض الأحيان، كما في زمان الغيبة، فإنّنا لا نستطيع إحراز دخول الإمام عليه السلام في إجماع الأمّة كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ الاجتماع الوارد في الرواية لا يُراد منه الاجتماع الدقّي الشامل لجميع أفراد الأمّة فرداً فرداً، بل المراد الاجتماع العرفي الذي لا يؤثّر فيه تخلّف فرد أو فردين من الأمّة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٠٨.

الصحيح في دلالة الحديث

يمكن القول بالاستناد إلى قرائن خارجيّة ومضمون جملة من الروايات الأخرى الواردة في هذا المعنى: أنّ النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله كان بصدد الإشارة إلى الحقيقة التالية:

إنّ أمّته سوف تختلف من بعده أشدّ الاختلاف ويقع بأسهم بينهم على حدّ تعبير بعض الروايات، لكن هذا الاختلاف مع شدّته في التفرّق والتشعّب لا يؤدّي بالأمّة إلى أن تقع جميعاً في الباطل، بل سيبقى هناك مَن هو على الحقّ وإن كان قليلاً.

في ضوء ذلك فإنّ روايات «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**» مرتبطة بمجمل حقائق الدِّين والشريعة وهي أقرب إلى معارف الدِّين العليا منها إلى مسائل الفروع والفقه والأصول، أي أنّها تريد بيان أنّ الأمّة سوف تختلف في المذاهب والأصول الاعتقاديّة لكن تبقى هناك راية حقّ في وسط هذا الاختلاف يمكن البحث عنها واتّباعها.

ونحن نعتقد أنّ هذه الراية التي تمثِّل الحقّ المقابل للضلالة هي راية أهل البيت عليهم السلام الذين ضحّوا بدمائهم وأرواحهم من أجل حفظ هذا الخطّ الذي يمثِّل الإسلام المحمّدي الأصيل.

ويشهد لهذا المعنى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يقل: «لا تجتمع أمّتي على خطأ» بل قال: «**لا تجتمع على ضلالة**»، وهو عنوان أخصّ من الخطأ لأنّه يستبطن الانحراف والإثم، وفرق كبير بين خطأ الأمّة وضلالة الأمّة، إذ إنّ الأوّل لا يستلزم الحكم عليهم بالضلال والانحراف كما هو معلوم.

من هنا ورد في ذيل حديث الثقلين المشهور أنّه صلّى الله عليه وآله قال: «**ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً**» ولم يقل: «لن تخطئوا»، فالرواية

تريد أن تبيّن أنّ راية الحقّ موجودة إلى قيام الساعة ويمكن للناس أن يبحثوا عنها ويتّبعوها.

وفي ضوء هذه الحقيقة يتجلّى معنى «الخاتميّة»؛ إذ لو حصل اجتماع الأمّة على الباطل والضلالة لانقطع الارتباط بالله سبحانه وتعالى وكانت هناك ضرورة لشريعة جديدة وارتباط جديد أيضاً حتّى يتبيّن للناس طريق الحقّ، ويظهر ذلك أيضاً من لفظ «أمّتي» الوارد في هذه الروايات، أي أنّ هذه الأمّة التي لها شرف الانتساب للنبي الخاتم صلّى الله عليه وآله لا يمكن أن تكون جميع راياتها على ضلال بل تبقى فيها راية حقّ وهداية إلى قيام الساعة. وعليه تكون الرواية أجنبيّة عن محلّ الكلام الذي هو الإجماع في المسائل الفرعيّة والفقهيّة.

وهناك مناقشة أخرى أوردها السيّد الحكيم قدّس سرّه على الاستدلال بحديث «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**»، حاصلها عدم التمكّن من إحراز إجماع الأمّة الوارد في الحديث، وبالتالي فهي مناقشة صغرويّة[1].

٤. الاستدلال بالعقل

ونعني به الاستناد إلى بعض مدركات العقل النظري، وبذلك يفترق عن الاستدلال بقاعدة اللّطف التي هي أحد مدركات العقل العملي.

وحاصله: أنّ هناك ملازمة بين إجماع العلماء وبين ثبوت الحكم واقعاً. وهذه الملازمة إمّا أن تكون عقليّة، أو عاديّة، أو اتّفاقيّة، ومن هنا لابدّ من الوقوف على معاني الملازمة قبل بيان هذا الدليل على حجّية الإجماع.

---

(١) **الأصول العامّة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص ٢٦٤.

أقسام الملازمة

الملازمة بين شيئين على أقسام ثلاثة:

١ ـ **الملازمة العقليّة**: هي التي يستحيل أن ينفكّ فيها أحد المتلازمين عن الآخر، ومثالها الملازمة بين تحقّق التواتر وبين إصابة الواقع، ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضيّة المتواترة في عداد القضايا اليقينيّة الستّ التي آمن بها.

٢ ـ **الملازمة العادية**: وهي الملازمة التي تحصل بين الشيئين في الأعمّ الأغلب، بمعنى عدم استحالة الانفكاك بينهما بحسب الإمكان، وإن كانا متلازمين وقوعاً. ومثالها الملازمة بين طول العمر والشيخوخة، فإنّ الإنسان بحسب الظروف التي نعيشها في هذا العالم إذا بلغ سنّ الثمانين أصيب بالشيخوخة.

٣ ـ **الملازمة الاتّفاقيّة**: وهي الملازمة التي تحصل بين شيئين اتّفاقاً، بمعنى أنّها قد تتحقّق أو لا تتحقّق، ومثّلوا لذلك بحصول الاطمئنان أو اليقين من الخبر المستفيض الذي لم يبلغ حدّ التواتر.

في ضوء هذه الأقسام الثلاثة للملازمة لابدّ أن نعرف أنّ الإجماع الذي يكشف عن الحكم الشرعي، أيكون كشفه بنحو الملازمة العقليّة، أم العاديّة، أم الاتّفاقيّة؟ وهذا ما يستدعي البحث في نقطتين:

١ ـ التحقيق في أقسام الملازمة

لكن قبل ذلك ينبغي التحقيق في التقسيم الثلاثي المذكور للملازمة، إذ إنّ الأبحاث العقليّة والفلسفيّة لا تثبت للملازمة إلاّ قسماً واحداً، وهو الملازمة العقليّة فقط، والتي تتحقّق بين العلّة والمعلول، أو بين معلولي

علّة ثالثة.

استناداً لذلك فإنّ التقسيم الثلاثي إنّما هو للملزوم دون الملازمة، فإنّ الملزوم له حالات ثلاث:

الأولى: أنّ ذات الملزوم بما هي يلزمها اللازم.

الثانية: أنّ الملزوم يلزمه اللازم ضمن شرائط معيّنة.

الثالثة: أنّ الملزوم ضمن شرائط قد توجد وقد لا توجد يلزم منه هذا اللازم.

فإن تحقّقت إحدى هذه الحالات الثلاث تحقّقت الملازمة لا محالة وهي ملازمة عقليّة دائماً؛ بمعنى عدم إمكان الانفكاك مع توفّر شروط الملازمة.

فالملازمة دائماً على نحو واحد، وهي بملاك استحالة الانفكاك عقلاً، فإنّ الاستحالة والإمكان لا يدرك إلاّ بالعقل كما هو واضح، لكن تارةً يحكم العقل بهذه الملازمة مطلقاً، وذلك إذا استلزم أحد المتلازمين الآخر استلزاماً ذاتيّاً بحيث لا يتصوّر انفكاكه عنه أبداً وإن تغيّرت الظروف والشرائط والمقارنات، كما هو الحال في حكم العقل باستلزام وجود جسم في مكان لعدم وجوده في مكان آخر، فالجسم ما دام كونه جسماً ولم يخرج عن جسميّته المادّية فوجوده في مكان يستلزم عقلاً عدمه في مكان آخر، لاستحالة وجود جسم واحد في مكانين متعدّدين في آن واحد، فمثل هذا الاستلزام ذاتيّ، ويكون اللازم ذاتيّاً أيضاً.

وأخرى يفرض أنّ الاستلزام وإن كان عقليّاً إلاّ أنّ الملزوم ليس ملزوماً بذاته، بل هو باعتبار بعض الشروط بحيث لو غيّرت الشروط والظروف لارتفعت هذه الملازمة، فالملزوم إنّما يكون ملزوماً بما هو

مقيّد بشروط وظروف، غاية الأمر أنّ هذه الشرائط موجودة دائماً بحسب الخارج، كما هو الحال في بقاء الإنسان على وجه الأرض فإنّه يستلزم الهرم والشيخوخة، فإنّ هذا الاستلزام عقليّ أيضاً لأنّه بملاك العلّة والمعلول، بمعنى أنّ الزمان مساوق مع تحقّق علّة الشيخوخة، ومن المعلوم أنّ استلزام العلّة لمعلولها يكون عقليّاً دائماً، ولكن الفارق بين ما نحن فيه وبين الاستلزام الأوّل هو أنّ العمر إنّما يكون مستلزماً للشيخوخة ضمن الشروط المزاجيّة والصحّية التي توجد في حياتنا الاعتيادية عادةً، فلو غيّرت هذه الشروط العامّة فالعقل لا يأبى انفكاك الشيخوخة عن مضيّ ذلك المقدار من العمر، فيمكن أن يفرض بقاء الإنسان حيّاً لمئات السنين من دون أن يصير شيخاً، وهذه هي الملازمة العادية.

وأمّا الملازمة الاتّفاقيّة، فهي أن يكون الشيء مستلزماً لشيء آخر، لكن ليس بما هو حتّى يكون الاستلزام ذاتيّاً، بل بما هو مقيّد بشروط، إلاّ أنّ تلك الشروط توجد أحياناً لا أنّها توجد دائماً أو غالباً حتّى تكون الملازمة عادية، إذن فالملازمة الاتّفاقية هي عبارة عن الملازمة بين الشيئين بحيث يكون وجود أحدهما بما هو مقيّد بشروط مستلزماً لوجود الآخر، وتلك الشروط توجد أحياناً، وذلك كما يقال إنّ وجود الإنسان في البلاد الحارّة مثلاً مستلزم لابتلائه بمرض السلّ، لأنّ مجرّد وجود الإنسان في البلاد الحارّة ليس علّة للابتلاء بالسلّ، وإنّما يكون مستلزماً لذلك مع انضمام شروط خاصّة في المزاج قد توجد أحياناً وقد لا توجد.

والحاصل: أنّ جميع هذه الأنحاء الثلاثة من الملازمة عقليّة بملاك

العلّة والمعلول، غاية الأمر أنّ الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سمّيت الملازمة عقليّة، وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف موجودة فيه غالباً وعادةً سمّيت الملازمة عادية، وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف قد يتّفق وجودها فالملازمة اتّفاقيّة[1].

٢ـ إمكان تطبيق الملازمة العقليّة على الإجماع

تجدر الإشارة أوّلاً إلى أنّ هناك فرقاً بين النظام المعرفي الذي يعتقده سيّدنا الشهيد الصدر قدّس سرّه وبين النظام المعرفي المتعارف في الأبحاث الفلسفيّة والمنطقيّة القائم على المنطق الأرسطي.

فإنّ المنطق الأرسطي يعتقد أنّ بين التواتر وصحّة الخبر لا يوجد عدم انفكاك فقط، بل لا يمكن الانفكاك بينهما بحال، أي هناك علمان: الأوّل هو أنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع، والآخر أنّ المحمول يستحيل أن ينفكّ عن الموضوع، ومن هنا أدرج المنطق الأرسطي القضيّة المتواترة في اليقينيّات؛ لأنّ اليقين حسب هذا المنطق مركّب من الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وهذا ما يعتقده في التواتر.

لكن السيّد الشهيد قدّس سرّه وفقاً للنظام المعرفي الذي أسّسه في الأسس المنطقيّة للاستقراء أثبت أنّ التواتر وإن كان يثبت المحمول للموضوع لكنّه لا يثبت استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، ببيان:

أنّ الملازمة ـ كما ذكرنا ـ عقليّة دائماً ومرجعها إلى أنّ هذا علّة

---

(١) لاحظ **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، السيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد، ط١، ٢٠٠٤، ص٥٤٠ ـ ٥٤٢.

لذاك أو معلولاً له أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، وإلاّ فبدون الربط العلّي والمعلولي لا تتصوّر الملازمة بين شيئين. وحينئذ عندما نقارن بين إخبار مئة شخص وبين تحقّق موت زيد في الخارج، لابدّ أن نرى هل توجد ملازمة بينهما؟ والجواب: إنّ هذه الملازمة لا يتصوّر ثبوتها في المقام، لا بأن يكون إخبار مئة شخص علّة لموت زيد، أو معلولاً لموت زيد، أو ما هو بحكم المعلول كأن يكونا معلولين لعلّة ثالثة.

أمّا الشقّ الأوّل: وهو أن يكون إخبار مئة شخص علّة بالنسبة إلى موت زيد، فهذا مفروض العدم في المقام، لأنّ الإخبار شأنه الحكاية والكشف عن الواقع لا إيجاد ذلك الواقع بحسب الخارج.

وأمّا الشقّ الثاني: وهو أن يكون إخبار المئة معلولاً لموت زيد، حينئذ نسأل: ما هو المعلول؟ هل المعلول هو جميع هذه الأخبار المئة؟ أو المعلول اجتماعها؟ أو المعلول واحد منها؟

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو أن يكون المعلول جميع هذه الإخبارات المئة، أي أنّ كلّ واحد من هؤلاء المئة إنّما أخبرنا عن موت زيد لأنّ زيداً مات، فيكون موت زيد هو الذي دعا كلّ واحد بأن يخبرنا عن موته، ومن الواضح أنّ هذا غير معلوم لنا أصلاً، لأنّنا نحتمل أنّ بعض هؤلاء المئة قد أخبر عن موت زيد بدون علم، وهذا أمرٌ محتمل في بعض أفراد التواتر وإن لم يكن محتملاً في الكلّ، إذن لا يمكن أن يُقال في المقام إنّ جميع هذه الإخبارات المئة معلولة لموت زيد، لأنّنا نحتمل أنّ بعض هؤلاء قد تعمّد الكذب في مقام الإخبار، ومع وجود هذا الاحتمال وجداناً في كلّ تواتر كيف نستطيع أن نقول: إنّ هذه الإخبارات جميعاً معلولة لموت زيد.

وأمّا الاحتمال الثاني: وهو أن يكون عنوان الاجتماع معلولاً لموت زيد، فليست ذوات الإخبارات المئة معلولة لموت زيد وإنّما اجتماع هؤلاء المخبرين معلول لموت زيد، وهذا الاحتمال أيضاً غير تامّ لأنّه لا يتصوّر للاجتماع علّة وراء العلل التي هي لذوات هذه الإخبارات المئة، لأنّ الاجتماع عنوان انتزاعيّ قهريّ ينتزع فيما إذا وجدت هذه الإخبارات بأسبابها وعللها.

وأمّا الاحتمال الثالث: وهو أن يكون بعض هذه الإخبارات المئة معلولاً لموت زيد وناشئاً من دواعي الواقع، فهنا نسأل: أيّ واحد هو المعلول من هذه الإخبارات؟ وطبعاً لا يمكن أن يُقال: إنّ المعلول هو البعض غير المعيّن، لأنّ الفرد غير المعيّن لا وجود له بحسب الخارج، وكلّ معلول فهو معيّن في الواقع ويستحيل فيه التردّد، لأنّ التردّد بحسب مقام الثبوت أمرٌ محال، إذن لا يمكن أن يكون المعلول هو البعض غير المعيّن واقعاً، لأنّ كلّ واحد من هذه الإخبارات لو وضعنا يدنا عليه لاحتملنا أن يكون هو المعلول ونحتمل أيضاً أن لا يكون هو المعلول، وأمّا البعض المعيّن فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون معلولاً لموت زيد لأنّ أيّ فرد نلحظه لا محالة يحتمل صدقه وكذبه، يعني أن يكون ناشئاً عن موت زيد، ويحتمل أن يكون ناشئاً عن التضليل.

وبهذا ننتهي إلى أنّه لا ملازمة عقليّة في التواتر؛ لأنّ كلّ خبر خبر يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتّى مع كذب القضيّة، وإنّما يحصل لنا العلم بموت زيد من ناحية حساب الاحتمالات. وذلك لأنّ المخبر الأوّل الذي أخبرنا بموت زيد نحتمل صدقه بدرجة ٥٠٪ وكذبه كذلك، وحينما يخبرنا الثاني يكون احتمال كذبهما معاً أضعف من احتمال

كذب الأوّل وحده، لأنّ احتمال كذب الأوّل كان واحداً من اثنين، لكن احتمال كذبهما معاً يكون واحداً من أربعة، لأنّ الصور تكون أربعة:

- احتمال كذبهما معاً.
- احتمال صدقهما معاً.
- احتمال صدق الأوّل وكذب الثاني.
- احتمال كذب الأوّل وصدق الثاني.

فإذا أخبر الثالث تصير الصور ثمانية ويصير احتمال كذبهم جميعاً واحداً من ثمانية، وهكذا يضعف احتمال الكذب في المقام بمقتضى قوانين حساب الاحتمالات حتّى يصل إلى درجة من الضعف بحيث يزول ضمن قواعد معيّنة، لا لأجل ملازمة عقليّة بين موت زيد وبين هذه الإخبارات.

وبهذا يتّضح بناءً على قواعد المنطق الذاتي أنّنا وإن كنّا نعلم بالقضيّة القائلة: «كلّ قضيّة ثبت تواترها فهي ثابتة» لأنّ هناك علماً بأنّ المحمول ثابت للموضوع وأنّه لا ينفكّ عنه، لكن هذا لا يثبت لنا أنّ المحمول لا يمكن أن ينفكّ عن الموضوع، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته في التواتر هو الأوّل.

من هنا يظهر فارق أساسيّ بين حجّية التواتر على قواعد المنطق الأرسطي وحجّيته على أساس المنطق الذاتي، فإنّ الأوّل يفيد اليقين المنطقي والثاني يفيد اليقين الموضوعي، وهو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحقّقه عبر تنميته المستمرّة للتصديق بالقضيّة الاستقرائيّة[1].

---

(١) **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، مصدر سابق: ص٥٤٢ ـ ٥٤٥.

وعليه فالملازمة العقليّة غير موجودة في التواتر، أي أنّ حصول التواتر لا يلزم منه عقلاً الجزم واليقين بمطابقة الواقع بحيث يستحيل الانفكاك. وبالتالي كيف يمكن أن ندّعي حصول ذلك في الإجماع ؟

فروق بين الاجماع والتواتر

هذا، مضافاً إلى أنّ هناك فروقاً بين الإجماع وبين التواتر تجعل نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع، وأهمّ هذه الفروق:

«١ ـ إنّ الشهادات الحسّية هي التي تكوّن مفردات التواتر، بخلاف الإجماع فإنّ الشهادات الحدسيّة هي وراء مفرداته، لأنّها عبارة عن فتاوى وهي مبنيّة على النظر والاجتهاد، ومن الواضح أنّ احتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحسّ، لأنّ نسبة الخطأ في الحدسيّات أكثر بكثير من نسبته في الحسّيات، فيكون مبدأ حسابات الاحتمال التي بها نتوصّل إلى اليقين أو الاطمئنان في باب الإجماع قيمة احتماليّة أضعف منه في التواتر.

فمثلاً: في باب التواتر حينما يأتي ثقة ويخبر عن رؤيته لزيد في مكان ما، فهنا وإن كان يوجد احتمال خطأ هذا الثقة، إلاّ أنّ قيمة هذا الخطأ ليست هي ٥٠٪ بل لعلّه لا يتجاوز ١٠٪، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ قيمة عدم الخطأ في الحسّيات أقوى من احتمال الخطأ فيها، إذن في الإخبارات الحسّية يكون احتمال الخطأ من أوّل الأمر ضعيفاً، وعندما يأتي الثقة الثاني ويخبر أنّه رأى زيداً في المكان نفسه، فهنا أيضاً احتمال الخطأ في الثاني ١٠٪ فيضرب العُشر في العُشر والنتيجة هي واحد في المئة، فإذا جاء الثالث وأخبر بنفس خبر الأوّلين فنضرب هذه النتيجة في

الكسر الجديد فينقص احتمال الخطأ فيبلغ واحد من مليون ثمّ واحد من مئة مليون، وهكذا حتّى يزول من عالم النفس لضعفه وضآلته.

أمّا في باب الإجماع فعندما نأتي إلى الفقيه الأوّل الذي أفتى بهذه الفتوى، فإنّ احتمال الخطأ ليس هو ١٠٪ بل ٥٠٪ أو أكثر، وذلك لأنّ احتمال الخطأ في المسائل الاجتهاديّة والحدسيّة التي تحتاج إلى إعمال النظر وتهيئة مقدّمات كثيرة، أكثر وأقوى من احتمال الخطأ في الحسّيات، أي أنّ الذهول والاشتباه في أمر غير محسوس أقرب من الذهول والاشتباه في أمر محسوس، وعلى هذا فاحتمال الخطأ في الإخبار الحدسي الأوّل يعبّر عن ٥٠٪ فإذا أضفنا إليه الفقيه الثاني فنضرب ٥٠٪ في ٥٠٪، أي النصف في النصف، فتكون النتيجة هي واحد من أربعة، فيكون الضعف هنا أقلّ؛ لأنّ الدرجة التي نريد تضعيفها بالتدريج هي ليست ضعيفة من أوّل الأمر، كما كان الحال في التواتر، فبهذا الاعتبار يكون حصول اليقين أو الاطمئنان في الإجماع أبطأ بكثير من التواتر.

ومن هنا كاشفيّة الإجماع تتأثّر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين إلى الحسّ، فكلّما كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقلّ كانت كاشفيّتها عن الواقع أقوى وآكد، وبهذا يتميّز الإجماع في المسائل الفقهيّة ذات المبادئ النظريّة والاجتهاديّة عادةً على الإجماع في المسائل الفقهيّة ذات المبادئ غير النظريّة المعقّدة، وكذلك يختلف الإجماع من عصر إلى عصر، لأنّه كلّما اقتربنا من عصر الأئمّة عليهم السلام كان حجم الجانب الحسّي أكبر وحجم تأثّر المسألة بالجانب النظري أقلّ، لذا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخّرين، كما أنّه على هذا الأساس

أيضاً كلّما كان مبلغ تبصّر المجمعين وألمعيّتهم وخبرتهم للوصول إلى الواقع أكثر كانت القيمة الاحتمالية لفتاواهم أكبر.

٢ ـ إنّ الخطأ المحتمل في باب الأمور المحسوسة غالباً ما يكون مركزه ومصبّه واحداً، بخلافه في الأمور الاجتهاديّة والحدسيّة، فإنّ مراكز الخطأ المحتملة متعدّدة. توضيح ذلك:

إنّه في باب الحسيّات حينما يفرض أنّ الثقة الأوّل رأى شخصاً فاعتقد أنّه زيد فأخبر أنّ زيداً في الدار، والثاني أيضاً رأى شخصاً وتخيّل أنّه زيد فأخبر أنّ زيداً في الدار وهكذا الثالث والرابع إلى العاشر مثلاً، فحينئذ إذا فرض أنّهم كانوا مخطئين جميعاً فهذا معناه أنّ اشتباههم وخطأهم كان في مركز واحد، لا أنّ كلّ واحد منهم اشتبه في أمر غير الآخر، وأمّا في الأمور الاجتهادية والنظرية فالمركز والمصبّ يكون متعدّداً، فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غَسل الشعر في غُسل الجنابة ويكونون على خطأ مثلاً، فقد يكون خطأ أحدهم ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة السند، وخطأ الآخر ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة الدلالة، وخطأ الثالث ناشئاً من اعتماده على أصالة الاحتياط وهكذا.

ومن الواضح أنّ احتمال خطأ جميع العشرة في إخبارهم عن مصبّ واحد، أبعد من احتمال خطأ عشرة في إخباراتهم غير المنصبّة على مصبّ واحد، هذه القضيّة وإن كنّا نذكرها هنا كمصادرة معتمدين فيها على الوجدان، إلاّ أنّها مبرهن عليها في محلّها.

من هنا كلّما كان مناشئ الفتوى في المسألة الإجماعيّة وجهاتها أقرب إلى المصبّ الواحد كان أقوى، كما إذا فرض أنّ كلّ جهات

المسألة واضحة، لوجود رواية لا إشكال في سندها، وإنّما الكلام في دلالتها، فأجمعوا على دلالتها مثلاً على الحكم المجمع عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان يحتمل لكلّ فتوى تخريج ومصبّ غير الآخر، كما تقدّم.

٣ ـ في التواتر لا يحتمل عادةً أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير المخبر الآخر، لأنّ ذلك خلف المفروض في التواتر، وهذا بخلاف باب الإجماع فإنّ تأثّر اللاحق بالسابق في الفتوى أمرٌ واقع كثيراً، وقد يكون التأثّر إجماعيّاً ارتكازياً، وهذا سوف ينقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقة الفتوى اللاحقة للواقع مستقلاً عن الفتوى السابقة، وبالتالي تتغيّر نتائج حساب الاحتمالات، ومن هنا كلّما كانت الفتاوى أكثر عَرْضية كانت أقوى في الكاشفيّة عمّا إذا كانت مترتّبة زماناً.

٤ ـ إنّ احتمال الخطأ في قضيّة حسّية يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضي للإصابة، وهو سلامة الحواسّ والفطرة، وينشأ الخطأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي، وأمّا احتمال الخطأ في قضيّة نظريّة حدسيّة فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضي للإصابة؛ أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور لا لعارض، من قبيل الذهول أو ارتباك البال، فمثلاً إذا أخطأ إنسان سليم الحواسّ في أمر حسّي، فإنّ منشأ هذا الخطأ ليس عدم وجود المقتضي للإصابة وإنّما من ناحية وجود المانع، لأنّه مثلاً في هذا اليوم كان شديد الجوع فكانت حواسّه مشوّشة، أو لأنّه كان مبتلى بالصداع فلم تكن عينه نافذة ونحو ذلك، بخلاف الخطأ في أمر نظريّ اجتهاديّ؛ لأنّنا نحتمل أن يكون ناشئاً من عدم قدرة هؤلاء الفقهاء الذين فاتتهم تلك النكتة العلميّة الدقيقة

للالتفات إليها، لأنّ ملكاتهم العلميّة كانت أضعف من الالتفات إلى مثل هذه النكتة، فيكون الشكّ في باب الإجماع شكّاً في أصل وجود المقتضي للعصمة من الخطأ، لا في وجود المانع بعد إحراز المقتضي، فيكون احتمال عدم العصمة من الخطأ هنا أقوى من احتماله هناك، لأنّ مقتضيها هنا محرز وهناك غير محرز.

٥ ـ إنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسيّة يحتمل نشؤوها من نكتة مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسّية فلا يحتمل فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

ويمكن توضيح ذلك من خلال مثال:

لو فرضنا أنّ ثلاثة أشخاص أخبرونا ـ خطأً ـ أنّهم رأوا زيداً وهو مرتد لثوب أحمر، فهنا تارةً نحتمل أن يكون منشأ اشتباه هؤلاء الثلاثة شيئاً واحداً من قبيل أنّهم كانوا يرون دائماً زيداً بالثوب الأحمر، وحيث إنّهم رأوا شخصاً شبيهاً به مرتدياً للثوب الأحمر فتخيّلوا أنّه زيد، وأخرى نحتمل أنّ منشأ خطأ كلّ واحد منهم نكتة تختلف عن الآخر، كما لو فرض أنّ الأوّل أخطأ لأنّه كان مبتلى بالصداع، والثاني رأى عليه الثوب الأحمر والثالث كان جائعاً.

وفي مثل ذلك فإنّ المحتملات إن كان يحتمل وقوعها كلّها بنكتة واحدة، فضمّ بعضها إلى بعض لا يكون سبباً لتضعيف احتمال الخطأ، لأنّ النكتة واحدة على أيّ حال، وأمّا إن كان وقوع كلّ واحد منها بنكتة غير النكتة التي وقع فيها الآخر، فحينئذ ضمّ بعضها إلى بعض يوجب

ضعف احتمال الخطأ[1].

بناءً على هذه القاعدة التي ذُكرتْ هنا فإنّ خطأ الفقهاء المجمعين في عصر معيّن إذا كان محتمل الاستناد إلى منشأ واحد، حينئذ لا يضعف

---

(١) قد يُقال: ما الفرق بين ما تقدّم في النقطة الثانية حيث قيل إنّ المركز المحتمل للأخطاء المتعدّدة إذا كان واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف والعكس صحيح، وبين ما نحن فيه؟

فالجواب:

«إنّ النقطة الثانية كانت تعتمد على ملاحظة مراكز الأخطاء، وهذه النقطة تعتمد على ملاحظة مناشئ الأخطاء، والمقصود بمركز الخطأ ما أخطأ فيه المخبر، أو قل: إنّه متعلّق الخطأ ومصبّه كالاعتماد على رواية غير تامّة السند بتخيّل كونها تامّة السند، أو الاعتماد على رواية غير تامّة الدلالة كذلك، أو الاعتماد على أصالة الاحتياط فيما ينبغي الاعتماد فيه على أصالة البراءة، إلى غير ذلك ممّا يخطئ فيه المجتهد عند الاستنباط، فإنّ أمثال هذه الأمور تعتبر مراكز للأخطاء لا مناشئ لها، وإن كان قد يعبّر عنها بمناشئ خطأ الفتوى، والمقصود بمنشأ الخطأ هو السبب التكويني الذي يؤدّي إلى الخطأ، كضعف البصر الذي يؤدّي إلى الخطأ في الرؤية، وضعف المستوى العلمي العامّ لدى العلماء في عصر معيّن الذي يؤدّي إلى الخطأ في الاستنباط لديهم، إلى غير ذلك من الأسباب التكوينيّة التي تؤدّي إلى الخطأ وليست هي مصبّاً له.

ففي النقطة الثانية كان الملحوظ هو تعدّد المراكز ووحدتها، وأمّا النقطة الخامسة فالملحوظ فيها هو تعدّد المناشئ ووحدتها، فكلّما احتملنا وحدة المنشأ أو كان احتمالها أقوى كما في الأخبار الحدسيّة التي نحتمل تأثّرها جميعاً بظرف اجتماعيّ أو علميّ واحد، كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أقرب، وكلّما لم نحتمل وجود منشأ مشترك للأخطاء أو كان احتماله أضعف كما هو كذلك عادةً في الأخبار الحسّية، كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أبعد». **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، تحقيق وتعليق مجمع الفكر الإسلامي، ص١٥٢، الحاشية رقم (١). المقرّر.

هذا احتمال الخطأ بضمّ بعضهم إلى بعض، ولعلّ من أهمّ المناشئ المشتركة التي قد تؤدّي باجتماع عدد كبير من الفقهاء على الخطأ هي حركة التطوّر العلمي التي رافقت علم الأصول وعلم الفقه، حيث إنّهما كانا في تكامل مستمرّ وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أدقّ وأعمق، فبعد الالتفات إلى هذه الحقيقة وأنّ كلّ مرحلة من مراحل علم الأصول مثلاً إنّما وصل إليها هذا العلم بعد طيّ مراحل سابقة عليها، لم يكن بالإمكان بحسب طبيعة تطوّر العلوم أن يكتب الشيخ الطوسي مثلاً بدلاً عن كتاب «العدّة» كتاباً آخر في الأصول على مستوى تقريرات الميرزا النائيني؛ لأنّ كتاب العدّة كان يمثّل مرحلة من مراحل تطوّر هذا العلم، ثمّ استمرّ تطوّر وتكامل العلم بالتدريج حتّى وصل إلى ما انتهى إليه في عصرنا الحاضر.

ومع الالتفات إلى ذلك نقول: لو فُرض أنّ الفقهاء يؤمئذ كانوا قد أفتوا بعدم صحّة الصلاة مع وجود النجاسة في المسجد وذهبوا إلى وجوب إزالتها عن المسجد أوّلاً وأجمعوا على ذلك، فهنا لعلّ إجماعهم كان ناشئاً من عدم التفاتهم إلى قاعدة إمكان الترتّب، التي لم تكن منقّحة في عصرهم العلمي.

قد يُقال: إنّ هذه النكتة قد يغفل عنها فقيه أو فقيهان أو ثلاثة، أمّا أن يغفل عنها كلّ أولئك الأعلام الذين كانوا في ذلك العصر، فبعيدٌ جدّاً بحساب الاحتمال.

والجواب: إنّ هذا ليس ببعيد؛ لأنّ احتمال غفلتهم جميعاً إنّما هو معلول لمنشأ واحد وهو طبيعة التطوّر العلمي الذي مرّ به هذا العلم، فإنّ نظرية إمكان الترتّب ما كان ليلتفت إليها إلاّ بعد الالتفات إلى باب

التزاحم، وبعد التنبّه إلى الفرق بين التزاحم والتعارض، ولم يكن ليحصل ذلك إلاّ بعد ممارسة علميّة شاقّة وطويلة أدّت إلى مثل هذه النتائج العميقة والدقيقة.

وعليه فمن المعقول جدّاً أن تحصل غفلة عامّة عن مثل هذه النظريات في أوّل مراحل تكوّن علم الأصول والفقه، لأنّ الالتفات إلى هذه النظرية وما يشاكلها يحتاج إلى حركة علميّة واسعة، وهذه الحركة تحتاج إلى زمان لابدّ من طيّه حتّى يمكن الوصول إلى مثل هذه المرحلة، إذن فاحتمال غفلتهم جميعاً عن هذه النكتة المشتركة معقول جدّاً ولا غرابة فيه؛ لأنّه العصر الذي يخلو من التفريعات الفقهيّة فضلاً عن أن تصل إلى أوج كمالها، كما أشار إليه الشيخ الطوسي في كتابه المبسوط بقوله:

«وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك (التفريعات الفقهيّة) تتوق نفسي إليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به، لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسألة لو غيّر لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها...»[1].

فكيف يتوقّع من مثل هذه المرحلة التي مرّ بها علم الفقه أن تكون سبباً لتكامل قواعد علم الأصول؟ لما عرفنا أنّ علم الأصول يقوم بدور المنطق لعلم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق.

---

(١) **المبسوط في فقه الإماميّة**، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، المطبعة الحيدريّة، طهران، ١٣٨٧هـ ج١ ص٢.

فروق أخرى

وهناك نقاط وعوامل أخرى جزئيّة للفرق بين الإجماع والتواتر غير ما ذُكر، لا ضابط لها وإنّما نشير إلى بعض نكاتها العامّة، وتفصيل الحديث عنها موكول إلى البحث الفقهي كلّ باب بحسبه:

• منها: نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّة، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

• ومنها: طبيعة المسألة المتّفق على حكمها، وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها أو من التفصيلات والتفريعات.

• ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعية، فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف على إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً.

• ومنها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّة موهونة، إلى غير ذلك من النكات والخصوصيّات [1].

هذا تمام ما ينبغي أن يُقال في النكات التي تكون دخيلة في بطء حصول اليقين أو الاطمئنان في باب الإجماع، وتكون معيقة عن إجراء حساب الاحتمالات.

وعليه فكلّما كانت مفردات الإجماع أقرب إلى الحسّ فضمّ بعضها إلى بعض يكون مضعفاً لدرجة الخطأ، وكلّما كانت أبعد من الحسّ، فإنّ

---

(١) **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**: ص٥٤٦ ـ ٥٥٧، وكذلك **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٠٩ ـ ٣١١.

ضمّ بعضها إلى بعض وإن كان يقلّل درجة الخطأ لكن لا بتلك الدرجة التي في الحالة الأولى.

«ومن هنا كانت كاشفيّة الإجماع تتأثّر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين إلى الحسّ، فكلّما كان حجم النظر والاجتهاد فيها أقلّ كانت كاشفيّتها عن الواقع أقوى وآكد»[١].

ومن أهمّ الضوابط التي تحدّد أنّ الإجماع يستند إلى أمور حسّية أو حدسيّة اجتهاديّة، قربه من عصر النصّ، فكلّما كان أقرب إلى عصر النصّ كان حجم النظر والاجتهاد فيه أقلّ، وبالتالي تكون كاشفيّته أقوى وأشدّ، والعكس بالعكس.

استناداً لذلك كان «التطبيق الصحيح للاجتهاد متمثّلاً في إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعيدها إلى فترة، كالمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق قدّس سرّهم فإنّهم إذا استقرّت فتواهم جميعاً على حكم ولم يكن يوجد بأيدينا ما يقتضي تلك الفتوى بحسب الصناعة لكونها على خلاف القواعد العامّة المنقولة من قبل نفس هؤلاء في كتب الحديث ـ مثلاً ـ استكشفنا وجود مأخذ على الحكم المذكور بأيديهم»[٢].

ويتحصّل من ذلك أيضاً أنّ حجّية الإجماع لا تدور مدار العدد والكمّ من المجمعين، وإنّما تدور حول درجة الكاشفيّة المتحقّقة بغضّ النظر عن العدد، فقد يكون عدد المجمعين كثيراً ولكنّه لا يورث الدرجة المطلوبة من الكاشفيّة، وقد يكون قليلاً لكنّه يؤدّي إلى الاطمئنان

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣١٠.

(٢) المصدر السابق: ص٣١٢.

والكاشفيّة المطلوبة عن الحكم الشرعي، ومن هنا قال الأعلام إنّ كشف الإجماع عن الحكم الشرعي هو من باب الملازمة الاتّفاقيّة، أي إذا تحقّقت هذه الشرائط تحقّق اللازم وهو الكشف عن الحكم، وإلاّ فلا، ويترتّب على ذلك أيضاً الجواب عمّا أفاده السيّد الحكيم قدّس سرّه من مناقشة حديث «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**» حيث أشكل على الحديث صغرويّاً بدعوى عدم إمكان معرفة جميع آراء العلماء مع اختلاف زمانهم وتباعد مكانهم، فإنّ فيه:

إنّ هذا الإشكال الصغروي على الحديث مبنيّ على أنّ حجّية الإجماع تدور مدار عدد المجمعين، أي لا يكون كاشفاً عن الحكم إلاّ مع معرفة آراء هذا العدد الكبير من علماء الأمّة، مع أنّ التحقيق هو أنّ الكاشفيّة لا تدور مدار العدد، بل مرتبطة بشرائط خاصّة أوضحناها في ما تقدّم فإن تحقّقت هذه الشرائط كان الإجماع كاشفاً، وإلاّ فلا.

متعلّق كاشفيّة الإجماع

ما دام الإجماع لا يكشف عن الحكم الشرعي مباشرةً، وإنّما يكشف عن الدليل على الحكم، فلابدّ أن نسأل عن نوعيّة الدليل الذي يكشفه الإجماع؟

وهنا احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أنّ الإجماع يكشف عن رأي الإمام المعصوم مباشرةً، من قبيل ما ذكرناه في الملازمة العادية من خلال استكشاف رأي الرئيس من المرؤوسين.

لكن هذا الاحتمال غير صحيح؛ لأنّنا لا نستطيع استكشاف رأي

المعصوم من خلال كلمات المجمعين مباشرةً، لأنّ الإجماع يشمل الغيبة الصغرى والكبرى معاً، ومن المعلوم أنّ المجمعين في هذه الفترة ليست لهم ممارسة مباشرة مع المعصوم لكي نستكشف رأيه من إجماعهم على شيء.

الاحتمال الثاني: أنّ الإجماع يكشف عن رواية اعتمد عليها المجمعون وأفتوا بمقتضاها، والسبب في ذلك أنّه من غير المحتمل جدّاً أن يُجمع هؤلاء الفقهاء على حكم من دون دليل أو مدرك يستندون إليه في ذلك مع جلالة قدرهم وعظم مرتبتهم العلميّة، خصوصاً مع كون تلك الفتوى على خلاف نفس القواعد الفقهيّة والروايات التي وردت في مجاميعهم الحديثيّة، وهذا يكشف عن وجود دليل أقوى من تلك القواعد والروايات هو الذي دفعهم للإجماع على ذلك الحكم. وهذا الاحتمال مذكور في كلمات كثير من الذين قالوا بحجّية الإجماع. لكن أشكل عليه بإشكالين:

• أحدهما: أنّه من الغريب جدّاً أنّ هؤلاء الفقهاء يستندون إلى رواية في الحكم المجمع عليه ومع ذلك لا يذكرها أحدٌ منهم أصلاً، بالرغم من أنّهم نقلوا في كتبهم الفقهيّة حتّى الروايات التي لم يعتمدوا عليها في مقام الاستنباط، فما بالهم عندما وصلوا إلى الرواية التي هي مستندهم لم ينقلوها بل ذكروا الحكم فقط؟! «بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظة أنّ فتاواهم ومتونهم الفقهيّة كانت على حسب الروايات الواردة غالباً لا أنّها تفريعات وتشقيقات مستقلّة كما في المتون الفقهيّة المتأخّرة، فكيف يفترض وجود رواية لم يجعلوا لها متناً في كتبهم فغفلوا عنها نهائياً؟»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣١٣.

• ثانيهما: مع التسليم بوجود رواية استند إليها هؤلاء المجعمون، لكن من قال إنّ هذه الرواية لو وصلت إلينا لكنّا نقبلها سنداً أو دلالة؟

أمّا من حيث السند فإنّ المباني الرجاليّة تختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتهد إلى آخر، فكم من الروايات التي حكم المتقدّمون بصحّتها سنداً لكن عند التحقيق لم يثبت ذلك.

وأمّا من حيث الدلالة فقد ذكرنا في بحث حجّية الظهور أنّ الظهور الموضوعي ليس واحداً حتّى يكون مختصّاً بمن كان قريباً على عصر النصّ، بل هو يختلف بحسب المنهج المعرفي المتّبع في اقتناص الظهور، وهو يختلف من عصر إلى آخر بحسب تغيّر الظروف الموضوعيّة والثقافيّة التي تحيط بمن يريد فهم النصّ الديني. وعليه فهذا الاحتمال لا يمكن الاستناد إليه.

الاحتمال الثالث: ما ذكره الاستاذ الشهيد قدّس سرّه من أنّ المجمعين «قد تلقّوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العامّ الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم وهو جيل أصحاب الأئمّة عليهم السلام الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمّة عليهم السلام، ومنهم انتقل كلّ هذا العلم والفقه إليهم، وهذا الارتكاز ليس رواية محدّدة لكي تنقل بل هو مستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنّة من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على إجمالها، ولهذا لم تضبط في أصل معيّن، وهذا هو التفسير الوحيد الذي تلتئم به قطعيّاتنا الوجدانيّة في المقام، وباعتبار أنّ هذه الافتراضات كلّها قريبة من الحسّ لأنّ الارتكاز أمر كالحسّ وليس كالبراهين العقليّة الحدسيّة فلا يقال لعلّهم أخطأوا جميعاً في فهمه، فلا محالة يحصل الجزم أو الوثوق بالحكم ضمن شروط وتحفّظات لابدّ من أخذها بعين

الاعتبار لتتمّ الحسابات الكاشفة»[١].

وهذا الاحتمال وإن كان أقوى من الاحتمالين السابقين لكن يمكن التعليق عليه: بأنّ أتباع أهل البيت عليهم السلام خصوصاً بعد الإمام الحسين عليه السلام ـ أي الفترة التي عاشوها في العصرين الأموي والعبّاسي ـ لم يكن بمقدورهم أن يظهروا ككتلة فكرية ثقافيّة لها ارتكازاتها الخاصّة في المجتمع بهذه الطريقة المشار إليها في هذا الاحتمال لكي نرجع إلى الارتكازات الموجودة بينهم ونقول إنّها انتقلت من جيل إلى آخر، بل كانوا مطاردين في كلّ مكان حتّى أنّهم كانوا في الأعمّ الأغلب يحاولون إخفاء هويّتهم المذهبيّة وارتباطهم بأهل البيت عليهم السلام، ومن هنا نفهم روايات التقيّة الواردة في تلك الفترة.

ومع وجود مثل هذه الموانع التي لا يشكّ فيها من الناحية التأريخيّة كيف يمكن القول بوجود ارتكازات واضحة المعالم تنتقل من جيل إلى جيل حتّى تصل إلى زمن الغيبة الصغرى ثمّ إلى الكبرى، وأنّ فقهاء الإماميّة تلقّوا هذه الارتكازات من أصحاب الأئمّة عليهم السلام؟

بل يمكن القول إنّ هناك ارتكازات كانت موجودة لكنّها ليس بالضرورة كاشفة عن رأي الإمام المعصوم، بسبب أنّ المعصوم إمّا لا يستطيع بيان الحقّ للجميع أو أنّ بيان الحقّ للجميع يلزم منه إبادة أتباعهم ومواليهم من قبل السلطات الغاشمة آنذاك، وبالتالي ينبغي التأمّل في الإجماعات المنقولة عن القدماء والوقوف عندها من هذه الجهة ودراسة جميع العوامل والظروف التي كانت تحيط بهذه الارتكازات التي تلقّيت من أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣١٣.

في ضوء ذلك فإنّ هناك مجموعة من الشرائط التي ينبغي تحقّقها لإثبات حجّية الإجماع المحصل، منها:

«الشرط الأوّل: أن يكون الإجماع من قبل المتقدّمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة وحَملة الحديث والمتشرّعين المعاصرين للمعصومين، لأنّ هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقة الرواة ومن إليهم دون الفقهاء المتأخّرين.

الشرط الثاني: أن لا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمستند محدّد لهم، بل أن لا يكون هناك مستند معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه، وإلاّ كان المهمّ تقييم ذلك المستند، نعم في هذه الحالة قد يشكّل استناد المجمعين إلى دليل معيّن قوّة فيه ويكمل ما يبدو من نقصه، ومثال ذلك أن يثبت فهم معنى معيّن للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدّمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتاخمين لها، فإنّ ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى، نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنّا.

الشرط الثالث: أن لا توجد قرائن عكسيّة تدلّ على أنّه في عصر الرواة والمتشرّعة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللّذان يُراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدّمين، والوجه في هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفيّة تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار إليه فيه.

الشرط الرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقّي حكمها عادةً إلاّ من قبل الشارع، وأمّا إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعدة

عقليّة مثلاً أو كانت مسألة تفريعيّة قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتمّ الاكتشاف المذكور.

ثمّ إنّ الإجماع له معقد وهذا المعقد قد يكون له إطلاق وله قدر متيقّن ولابدّ من ملاحظة أنّ كاشفيّة الإجماع بحساب الاحتمالات بلحاظ القدر المتيقّن أقوى من كاشفيّته بلحاظ إطلاق معقده، لأنّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطئهم في تشخيص حدوده وامتداداته»[1].

بناءً على ذلك يظهر أنّ الإجماع دائماً لا يكشف عن الحكم الشرعي مباشرةً، بل يكشف عنه بتوسّط الارتكاز المتشرّعي الذي هو عبارة أخرى عن السيرة المتشرّعية، وبالتالي فإنّ كلّ ما يكون نافياً للسيرة يكون نافياً لحجّية الإجماع أيضاً. وبذلك يتمّ الكلام عن الإجماع المحصّل وحدود حجّيته وشرائطها.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣١٥ ـ ٣١٦.

الفصل الرابع

الشهرة

تمهيد

قبل الدخول في بيان الأدلّة المذكورة لإثبات حجّية الشهرة لابدّ من بيان أقسام الشهرة وتحرير محلّ النزاع في المسألة.

أقسام الشهرة

تنقسم الشهرة إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الشهرة الروائيّة: وهي التي يقع البحث عنها في باب المرجّحات عند تعارض الروايتين، فإنّ إحدى المرجّحات التي ذكرت هناك هي الترجيح بالشهرة؛ أي أنّ الرواية المشهورة تتقدّم على غير المشهورة عند التعارض. وهذا القسم من الشهرة ليس هو محلّ البحث في المقام.

ثانيها: الشهرة العمليّة: والمقصود منها شهرة العمل بالرواية، كما يُقال بأنّ العمل بالرواية من قبل الأصحاب جابر لضعفها، والإعراض عنها كاسر لها، بحسب التفصيل المذكور في هذه المسألة. وهذا القسم أيضاً ليس محلاً للبحث في المقام.

ثالثها: الشهرة الفتوائيّة: وهي عبارة عن اشتهار الفتوى في مسألة بلا استناد إلى رواية، إمّا لعدمها رأساً، أو عدم إحراز استناد المفتين إلى الرواية في مقام الفتوى.

والفرق بين هذا القسم وبين القسمين السابقين هو أنّ الشهرة بالمعنيين الأولين لها مساس بنحو من الأنحاء بالرواية، بخلافه في الشهرة الفتوائية فليس لها علاقة بالرواية أصلاً، ومن هنا لا تكون جابرة لرواية ضعيفة واردة على طبقها. نعم، لو كانت هناك رواية صحيحة على خلاف الشهرة الفتوائيّة تكون الشهرة موهنة لها. وهذا القسم من الشهرة هو محلّ النزاع في المقام.

ثمّ إنّ المقصود من الشهرة الفتوائية ليس الشهرة بين الفقهاء على مرّ العصور، بل بين الفقهاء الأوائل الذين عاصروا النصّ أو كانوا قريبين من عصر النصّ، بنفس البيان الذي أشرنا إليه في حجّية الإجماع من هذه الجهة.

الأدلّة على حجّية الشهرة

تارةً يُقال بثبوت الحجّية للشهرة الفتوائية لأنّها تورث الاطمئنان، وأخرى أنّها لا تورث الاطمئنان بل تحتاج إلى دليل تعبّدي لإثبات حجّيتها. وعليه فالبحث يقع في هذين الأمرين تباعاً.

١. إثبات الحجّية من باب الاطمئنان

والبيان المذكور لإثبات ذلك هو نفس البيان المتقدّم في إثبات حجّية الإجماع؛ أي نثبت بواسطة حساب الاحتمالات أنّ المفتين قد استندوا إلى دليل كان موجوداً عندهم يثبت لهم الحكم الشرعي، وقد ذكرنا أنّ هناك فوارق بين التواتر وبين الإجماع توجب تضعيف كاشفيّة الإجماع، وفي المقام نقول بأنّ الشهرة تختلف عن الإجماع في نقطتين أساسيّتين، فإن أمكن تجاوزهما سيكون الدليل المذكور في حجّية الإجماع جارياً

هنا بعينه، وإلاّ فلا، وهاتان النقطتان هما:

١ ـ العامل الكمّي: فإنّ الإجماع يتضمّن الاتّفاق العامّ بين الفقهاء، بخلافه في الشهرة، إذ إنّ معنى الشهرة هو وجود عدد معتدّ به مخالف للفتوى المشهورة.

٢ ـ العامل الكيفي: إذ مع فرض أنّ هناك عدداً معتدّاً به من علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام مخالفاً للفتوى المشهورة، فإنّه لا يمكن استكشاف الارتكاز على الحكم الشرعي، ومعلوم أنّ الارتكاز المذكور هو العمدة لإثبات حجّية الإجماع كما تقدّم.

في ضوء ذلك يتعذّر إثبات حجّية الشهرة بالبيان المذكور في حجّية الإجماع بسبب وجود المانعيْن المذكورين. ومن هنا انتقل الأعلام إلى إثبات ذلك من خلال الأدلّة التعبّدية.

٢. إثبات الحجّية بالأدلّة الشرعيّة

استدلّ على حجّية الشهرة بوجوه:

الوجه الأوّل: الاستناد إلى مقبولة عمر بن حنظلة الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام في كيفيّة الجمع بين الأحاديث المختلفة، حيث جاء فيها عنه عليه السلام: «**ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**...»[1].

والكلام حول هذه الرواية يقع في مقامين؛ الأوّل في سندها، والثاني في دلالتها على المطلوب.

---

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص١٠٦.

أ. سند الرواية

لا يخفى أنّ عمر بن حنظلة نفسه لم يوثّق توثيقاً مباشراً في كتب الرجال، ومن هنا سمّيت هذه الرواية بالمقبولة أي أنّها تلقّيت بالقبول من قبل الأعلام بالرغم من المشكلة الموجودة في سندها من جهة عمر بن حنظلة.

إلاّ أنّه يمكن توثيق عمر بن حنظلة من خلال الاستناد إلى رواية أخرى نصّت على وثاقته، وهي ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت؟ فقال: **إذن لا يكذب علينا**، قلت: ذكر أنّك قلت: **إنّ أوّل صلاة افترضها الله على نبيّه** صلّى الله عليه وآله، **الظهر، وهو قول الله عزّ وجلّ**: ﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ** ﴾[1]، **فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك، ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة وهو آخر الوقت فإذا صار الظلّ قامة دخلت وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامتين وذلك المساء**، فقال: **صدق**»[2].

ومن الواضح أنّ قوله عليه السلام: «**لا يكذب علينا**» يمثّل أعلى درجة الوثاقة لأنّه صدر من الإمام المعصوم لا من أصحاب كتب الرجال.

لكن هذه الرواية تواجه إشكالاً سنديّاً من جهة يزيد بن خليفة فقط، إذ لم يرد فيه توثيق في كتب الرجال.

ويمكن معالجة هذه المشكلة بأنّ يزيد بن خليفة روى عنه صفوان

---

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٤ ص١٥٦، الحديث ١.

بن يحيى في بعض الروايات، وصفوان بن يحيى هو أحد الثلاثة الذين لا يروون إلاّ عن ثقة، وبذلك تثبت وثاقة يزيد بن خليفة، أمّا الرواية التي رواها صفوان عن يزيد فهي ما ورد في كتاب الصوم من الكافي:

عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن يزيد بن خليفة قال: شكوت إلى أبي عبدالله عليه السلام فقلت: إنّي أصدع إذا صمت هذه الثلاثة الأيّام ويشقّ عليَّ، قال: «**فاصنع كما أصنع إذا سافرت فإنّي إذا سافرت تصدّقت عن كلّ يوم بمدّ من قوت أهلي الذي أقوتهم به**»[1].

استناداً لهذه الرواية فإنّ يزيد بن خليفة يكون موثّقاً حسب قاعدة أنّ الثلاثة ـ ومنهم صفوان ـ لا يروون إلاّ عن ثقة، وبالتالي يصحّح سند الرواية التي نصّت على وثاقة عمر بن حنظلة، وعليه تكون مقبولة عمر صحيحة السند لا أنّها مقبولة فقط.

ب. دلالة الرواية

لكي تثبت دلالة هذه الرواية على حجّية الشهرة لابدّ من تماميّة أمرين:

أحدهما: أنّ المراد من قوله عليه السلام: «**المجمع عليه**...» هو المشهور لا الإجماع بمعنى اتّفاق الكلّ، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «**دع الشاذّ النادر**»، إذ نستكشف أنّ المراد من الإجماع هو الاتّفاق النسبي لا المطلق، فإنّه لا يمكن الجمع بين الاتّفاق المطلق وبين الشاذّ النادر، أي أنّ هذا الأخير لا يتصوّر إلاّ مع الاتّفاق النسبي.

ثانيهما: أن نثبت أنّ هذه الرواية واردة في مسألة حجّية الشهرة

---

(١) **الكافي**، مصدر سابق: ج٤ ص١٤٤، الحديث ٦.

الفتوائية لا الروائية، وذلك يتمّ بالاستناد إلى التعليل الوارد فيها حيث قال عليه السلام: **إنّ المجمع عليه لا ريب فيه**، وقد فسّرنا الإجماع بالشهرة فيكون المفاد أنّ المشهور لا ريب فيه أعمّ من أن يكون شهرة روائية أو فتوائيّة، لأنّه في مقام تعليل حجّية المشهور مطلقاً.

ويمكن المناقشة في كلا الأمرين:

■ **أمّا الأوّل فيرد عليه:**

إنّ قوله عليه السلام: «**المجمع عليه**» ظاهر بأنّ المراد من الإجماع هو الإجماع في اللغة والعرف وهو اتّفاق الكلّ.

ودعوى أنّ المراد هو الاتّفاق النسبي بقرينة قوله: «ودع الشاذّ النادر»، مدفوعة بأنّ الشاذّ لا يجتمع مع الاتّفاق الكلّي على مستوى الفتوى دون الرواية، فإنّ الفتوى لا يكون مجمعاً عليها مع وجود المخالف ولو كان شاذّاً نادراً، أمّا في الرواية فيمكن تصوّر إجماع الكلّ مع وجود الشاذّ معهم، ببيان: أنّ الإمام عليه السلام يريد أن يبيّن للسائل أنّه إذا كانت هناك روايتان إحداهما مجمعٌ عليها بين الأصحاب ـ أي نقلها تمام الأصحاب ـ والثانية لم ينقلها إلاّ بعضهم، فلابدّ أن تتبع من أجمع عليه، ومع حمل الرواية على الشهرة الروائية لا محذور من اجتماع اتّفاق الكلّ مع الشاذّ النادر، خصوصاً وأنّ الرواية عبّرت هكذا: «**ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا**» ولم تقل: «ما كان من فتواهما».

فإن قيل: إذا كان الأمر كذلك فلماذا قال الإمام عليه السلام بعد ذلك: «**يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور**»؟ إذ كان ينبغي أن يقول: «الشاذّ الذي ليس بمجمع عليه» فقوله: «ليس بمشهور» قرينة على أنّ المراد بالإجماع هو الاتّفاق النسبي دون المطلق.

كان الجواب: إنّ ذلك تحميل للاصطلاح الأصولي للشهرة على الرواية، إذ من قال إنّ الإمام عليه السلام عندما يقول: «ليس بمشهور» فإنّه يريد الشهرة في علم الأصول؟! بل يريد الشهرة بمعناها اللغوي أي الواضح المعلوم الذي لا ريب فيه.

فإن قيل: إنّه ورد في الرواية قول السائل: «فإذا كان الخبران مشهورين» وهذا يعني بناءً على تفسيركم أنّ كلا الخبرين مجمعٌ عليه مقطوعٌ به، فكيف يتعارض الدليلان القطعيّان؟

كان الجواب: أنّ ذلك لا محذور فيه لأنّ الروايتين قد تكونان قطعيّتين من حيث السند لكنهما من حيث الدلالة متعارضتان، ولابدّ من الجمع بينهما عرفاً أو طرح أحدهما أو غير ذلك من طرق العلاج.

والحاصل: أنّ المراد من قوله: «المجمع عليه» هو الاتّفاق المطلق لا النسبي؛ لأنّ الكلام في تعارض الروايات لا الفتاوى، فالأمر الأوّل غير تامّ، ومن ذلك يظهر أيضاً عدم تماميّة الأمر الثاني، لأنّ هذا الأخير كان معتمداً على أنّ المراد من المجمع عليه هو المشهور الاصطلاحي، والذي يكون حكمه أنّه لا ريب فيه وبذلك تثبت حجّية الشهرة، ومع القول بأنّ المجمع عليه هو اتّفاق الكلّ لا يتمّ الأمر الثاني كما لا يخفى.

■ **وأمّا الثاني** فيرد عليه أيضاً مع التنزّل عمّا ذكرناه في ذيل مناقشة الأمر الأوّل:

أنّه لو تنزّلنا وقلنا إنّ المراد من المجمع عليه هو المشهور، فإنّ حجّية الشهرة تتوقّف على معرفة المراد من قوله: «لا ريب فيه» وفي هذا المجال احتمالات ثلاثة:

• الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من قوله: «لا ريب» هو الإخبار

عن أنّ هذا الأمر لا ريب فيه، ويراد من عدم الريب عدمه واقعاً وحقيقة، وعدم الريب بهذا المعنى يكون منتجاً للجزم واليقين لا محالة، من قبيل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾[1]، فهو يخبر عن أنّ هذا اليوم قطعيّ لا ريب في تحقّقه ووجوده.

• الاحتمال الثاني: أن يكون المراد فيه إنشاء عدم الريب لا الإخبار عنه، ويكون المراد من نفي الريب النفي الاعتباري أو التنزيلي لا الحقيقي، بمعنى أنّه يؤسّس الحجّية للمشهور وينفي عنه الريب والشكّ تعبّداً.

• الاحتمال الثالث: أن يكون المراد نفي الريب الإضافي، بمعنى أن ينشئ نفي الريب لكنّه ليس نفياً مطلقاً، بل ينفي الريب عن المشهور من جهة مخصوصة، وهي حالة تعارض المشهور مع غير المشهور، فإنّه في هذه الحالة ينفي الشارع الريب عن المشهور فقط دون جهات الريب الأخرى الموجودة فيه.

كما إذا دار الأمر بين الأخذ بخبر الكاذب وخبر الكذّاب، فعندما نقول: خُذ بخبر الكاذب، فهذا لا يعني الأخذ بخبره مطلقاً، بل من جهة مخصوصة وهي حالة تعارضه مع خبر الكذّاب الذي هو كثير الكذب.

وعليه فالمراد حسب هذا الاحتمال هو نفي الريب الحيثي لا المطلق.

ولتحليل هذه الاحتمالات ومعرفة مدى انطباقها على المقام، لابدّ من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: معرفة أي من هذه الاحتمالات يمكن أن يكون التعليل فيه شاملاً للشهرة الفتوائية المبحوث عن حجّيتها في المقام.

---

(١) آل عمران: ٩.

المقام الثاني: معرفة أي الاحتمالات هو الأقرب إلى مقتضى ظهور صحيحة عمر بن حنظلة.

أمّا المقام الأوّل:

فإنّ الاحتمال الأوّل لا يفي بإثبات الحجّية للشهرة الفتوائية حتّى مع البناء على تماميّة الأمر الأوّل، أي كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور، ببيان: أنّ الاحتمال الأوّل كان يقرّر أنّ هناك إخباراً عن عدم الريب؛ أي ينفي الريب نفياً حقيقيّاً وهذا يعني تحقّق القطع والعلم الوجداني لا محالة، والحال أنّ الفتوى حتى مع شهرتها لا يلزم منها القطع الوجداني دائماً، وإلاّ لما احتجنا إلى الاستدلال بالأدلّة التعبّدية من الروايات. وهذا بخلافه في الشهرة الروائية إذ لو أجمع أصحاب الأئمّة عليهم السلام على نقل رواية فإنّه يحصل لنا القطع الحقيقي بصدورها.

وأمّا الاحتمال الثالث وهو نفي الريب بنحو نسبيّ لا مطلق، فكذلك لا يثبت الحجّية التأسيسيّة للشهرة الفتوائية، ببيان: أنّ قوله: «المجمع عليه لا ريب فيه» ظاهر في أنّ الأمارة الحجّة إذا تعارضت مع أمارة ثبتت حجّيتها أيضاً فأيّ الأمارتين نرجّح على الأخرى في مقام الاستناد؟ أي أنّ التعليل بأنّ المجمع لا ريب فيه وينبغي اتّباعه فترتّب على ثبوت حجّية الأمارتين المتعارضتين في الرتبة السابقة، وبالتالي فهو ليس بصدد إثبات حجّية تأسيسيّة للمشهور، بل هو ليس بصدد البيان من هذه الجهة.

نعم، بناءً على الاحتمال الثاني يمكن إثبات حجّية الشهرة الفتوائية، لأنّا فسّرنا نفي الريب، بنفي الريب ادّعاءً لا واقعاً، وهذا هو معنى الحجّية على مسالك جعل الطريقيّة، أي أنّ الشارع يجعل المشهور كأنّه لا ريب فيه تعبّداً، وهذا هو المطلوب في الحجّية التأسيسيّة.

وأمّا المقام الثاني: وهو معرفة مقتضى ظاهر الحديث وهل أنّه الاحتمال الأوّل أو الثاني أو الثالث؟

والجواب: أنّ قوله عليه السلام: «**المجمع عليه لا ريب فيه**» ظاهر في نفي الريب الواقعي والحقيقي، وقد استعمل هذا التعبير في القرآن لإفادة نفي الريب الواقعي، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَ رَيْبَ فِيه﴾[2]. إذ المفهوم من هذه الآيات وأمثالها هو نفي الريب والشكّ حقيقةً لا ادّعاءً وتنزيلاً. وبالتالي يكون الاحتمال الثاني خلاف الظاهر، وكذلك الاحتمال الثالث؛ إذ الظاهر من التعبير هو نفي الريب بتمام درجاته لا أنّه نفي من جهة مخصوصة كما يدّعي الاحتمال الثالث. وعليه فالمتعيّن هو الاحتمال الأوّل أي إرادة نفي الريب الحقيقي، ومنه يظهر عدم تماميّة الأمر الثاني، فلا يكون الحديث دالاً على حجّية الشهرة الفتوائية.

ثمّ إنّه يمكن القول بأنّ قوله عليه السلام: «**المجمع عليه لا ريب فيه**» يعني الواضح المعلوم الذي يتّفق عليه الجميع، والذي ليس بمشهور يعني غير الواضح وغير المعلوم، وبناءً على هذا التصوّر فإنّ المراد من الحديث هو إذا تعارضت السنّة الواضحة المعلومة (القطعيّة) مع السنّة غير الواضحة (غير القطعيّة) هو ترجيح الحجّة على اللاحجّة، وليس ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، وبذلك يظهر عدم تماميّة الاستدلال بالرواية على ترجيح المشهور روائيّاً على غيره كما ذكر بعض الأعلام[3].

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) آل عمران: ٩.

(٣) لاحظ **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص٢٦٣.

فإن قيل: بناءً على هذا التصوّر، لابدّ أن يكون هذا المرجّح (وهو الأخذ بالرواية المجمع عليها لأنّها سنّة قطعيّة) قبل المرجّحات الأخرى كالأعدليّة والأصدقيّة التي ذكرت في الرواية، ومن الواضح أنّ النوبة لا تصل إلى الترجيح بالأعدليّة وغيرها إلاّ مع ثبوت الحجّية أمّا مع عدمها فلا معنى للأعدليّة والأصدقيّة وغيرها من الصفات.

كان الجواب: أنّ الترجيح بالصفات ليس للرواية حتّى يتنافى مع حجّية السنّة القطعيّة، بل هو ترجيح للحاكم.

الوجه الثاني: الاستناد إلى ما ورد مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال: «**يا زرارة خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودَع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك...**»[1].

لكن هذه الرواية غير تامّة سنداً، بل إنّ الأحسائي نقلها في عوالي اللآلي عن العلاّمة، وقد ذكر الأعلام أنّهم لم يعثروا عليها في كتب العلاّمة، فهي من أضعف الروايات سنداً.

أمّا من جهة الدلالة ـ على فرض تماميّة سندها ـ فترد عليها عدّة إشكالات:

• الإشكال الأوّل: ما ذكره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه وتابعه عليه من جاء بعده من الأعلام، وهو عدم ظهور كون المراد من الشهرة هنا هو الشهرة الفتوائيّة التي تقابل الشاذّ، بل مقتضى الظهور أن تحمل الشهرة

---

(١) **عوالي اللآلي**، للشيخ المحقّق محمّد بن علي الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور، تحقيق الحاج السيّد مجتبى العراقي، ط١، ١٤٠٥هـ ج٤ ص١٣٣.

في الرواية على معناها اللغوي أي الواضح الذي لا ريب فيه.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه: «إنّ الظاهر من لفظ الشهرة المذكورة في الرواية ليس هو المعنى المصطلح بين الفقهاء، وإلاّ لما أمكن فرض الشهرة في كلّ من الروايتين، بل المراد منه هو المعنى اللغوي، وهو ما يكون ظاهراً وبيّناً»[1].

وقد تقدّم عدم المحذور في وجود روايتين مشهورتين إلاّ أنّهما متعارضتان دلالةً، وهذا غير متصوّر على مستوى الشهرة الفتوائية، إذ الشهرة الفتوائية يكون في قبالها الشاذّ لا المشهور كما لا يخفى.

• الإشكال الثاني: إنّ الإمام عليه السلام قال: «**خُذ بما اشتهر بين أصحابك**»، وهذه العبارة ليست في مقام التعليل ـ كما كان الحال في رواية عمر بن حنظلة ـ حتّى يُقال بتعميمه للشهرة الفتوائية.

ودعوى أنّ اسم الموصول في قوله: «ما اشتهر» مبهم يمكن شموله لكلا الشهرتين، مدفوعة: إنّ إبهام «ما» الموصولة مرتفع بما تقدّم من السؤال عن الخبرين والحديثين المتعارضين.

اللّهمَّ إلاّ أن يُقال: بأنّا لا نحتاج إلى التعليل بل نتمسّك بقاعدة أنّ المورد لا يخصّص الوارد.

لكن يُجاب عن ذلك: أنّ هذه القاعدة لا يمكن التمسّك بها دائماً لإثبات الشمول والعموم، خصوصاً مع وجود قرائن في داخل الرواية تنافي ذلك. فقوله: «**ما اشتهر بين أصحابك**» لا يُراد منه الشهرة في أيّ مورد تحقّقت فخُذ بها، بل المراد الشهرة التي هي مورد السؤال أي في

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣ ص١٧٤.

الرواية والحديث، وقد تقدّم أيضاً عدم إمكان شمول الرواية للشهرة الفتوائية لعدم تصوّر شهرتين في نفس الفتوى.

• الإشكال الثالث: ما تقدّم في الرواية السابقة، وهو أنّ الرواية ليست بصدد تأسيس حجّية الشهرة، بل بصدد ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، أي أنّ الحجّية ثابتة للحديثين المتعارضين في رتبة سابقة عن المرجّحات التي ذكرها الإمام عليه السلام.

الوجه الثالث: الاستناد إلى ما يسمّى بملاك المساواة أو الأولويّة. وبيانه:

إنّ الاستناد إلى الأمارات عند العقلاء لا يقوم على أصول تعبّدية محضة، بل هو قائم على أساس كاشفيّة الأمارة، والجعل الشرعي لحجّية الأمارة إنّما جاء إمضاءً لهذه السيرة العقلائيّة، كما في حجّية الظهور وخبر الواحد. وعليه فكلّما أحرزنا مناط الكاشفيّة بنحو قطعيّ لأمارة ما، فإنّ الحجّية ثابتة لها لا محالة، استناداً لذلك ذكر الأعلام أنّ الظنّ والكشف الحاصل من الشهرة أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد فتكون الشهرة أولى بالحجّية منه. أي: «استفادة حجّية الشهرة من دليل حجّية خبر الواحد بعد افتراض أنّه يثبت حجّيته من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة، وافتراض أنّ الشهرة قد تفيد الظنّ والطريقيّة بنحو أكمل أو مساوٍ لما يفيد الخبر خصوصاً إذا كان مع الواسطة»[1].

وأشكل السيّد الخوئي قدّس سرّه على ذلك بأنّ ملاك حجّية خبر الواحد ليس هو إفادة الظنّ فقط وإلاّ لزم أن يكون كلّ ظنّ حجّة، ولا يلتزم بذلك أحد. نعم، بناءً على حجّية الظنّ المطلق على القول

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٢٤.

بالانسداد يمكن ثبوت الحجّية للشهرة لكونها ظنّاً أيضاً، لكن الصحيح عدم قيام الدليل على حجّية الظنّ المطلق بعد عدم مقدّمات الانسداد، وعليه فالملاك في حجّية خبر الواحد هو غلبة المطابقة للواقع، وهذا الملاك نستكشفه بطريق الإنّ من جعل الشارع الحجّية له، ومنه يظهر عدم الملازمة بين حصول الظنّ وبين غلبة المطابقة للواقع[١].

وأجاب السيّد الشهيد قدّس سرّه عن ذلك: بأنّ «هذا الكلام غير صحيح؛ إذ لو فرض أنّ الشهرة تفيد الظنّ وأنّه ظنّ نوعيّ عقلائيّ لا شخصيّ، وأنّه يساوي في درجة كشفه لدرجة كشف الخبر، فلا محالة يكون درجة مطابقة مجموع الشهرات للواقع بمقدارها في مجموع الأخبار، وهذا مضافاً إلى أنّه وجدانيّ واضح، مبرهن عليه في منطق الاستقراء وحساب الاحتمالات، فالتفكيك بين درجة الكشف النوعي وغلبة المطابقة للواقع غير فنّي، نعم يمكن دعوى أنّ الشارع بعلمه الغيبي ربما أحرز صدفةً أنّ مجموع أخبار الآحاد أكثر مطابقة للواقع من مجموع الشهرات»[٢].

أي أنّ حصول اليقين على مباني المشهور يعني انكشاف الواقع ولا يمكن التفكيك بينهما، وكذلك فإنّ حصول الظنّ يعني انكشاف الواقع لكن بدرجة أنقص من اليقين، ولا يمكن التفكيك بين حصول الظنّ وبين انكشاف الواقع بهذه الدرجة الناقصة، فالقول بأنّ كشف خبر الواحد لا يختلف عن كشف الشهرة من حيث الدرجة إلاّ أنّ الأوّل فيه غلبة المطابقة للواقع دون الثاني لا يخلو من التهافت.

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ص٢٦٣.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٢٥.

وعليه فالجواب الصحيح عن هذا الوجه يتمّ من خلال نقطتين:

١ ـ إنّ قياس المساواة أو الأولويّة يعتمد على إحراز المناط القطعي، وإثبات أنّ الشهرة كالخبر في إفادة الظنّ وغلبة المطابقة للواقع أوّل الكلام، نعم قد تكون كذلك بنحو الموجبة الجزئية لكن لا دائماً، باعتبار أنّ الخبر مبنيّ على الحسّ، والشهرة الفتوائية قائمة على أساس الحدس والاجتهاد، ونسبة الخطأ في الحسّ أقلّ من نسبته في الحدس، فلا يمكن قياس أحدهما بالآخر.

٢ ـ إنّ ملاك جعل الحجّية للأمارة إن كان هو غلبة المطابقة للواقع مطلقاً، فيمكن القول بأنّ هذا الملاك أينما تحقّق فالحجّية ثابتة، وذلك بسبب إحراز المناط القطعي للحجّية.

إلاّ أنّه تقدّم في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ جعل الحجّية للأمارة إنّما هو ناشئ من التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعيّة، أي أنّ الشارع عندما تتزاحم ملاكاته الواقعيّة ـ في مقام حفظها ـ يجد أنّ بعض الأمارات إذا جعل الحجّية لها تستطيع أن تحفظ ملاكاته الواقعيّة.

وعليه فلو وجد أنّ بعض الأمارات تؤدّي هذه المهمّة سوف يجعل لها الحجّية فقط ولا ضرورة لجعل الحجّية لجميع الأمارات التي قد يكون فيها غلبة المطابقة للواقع، وبالتالي لا يمكن الاستناد إلى قياس المساواة أو الأولويّة.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: «إنّ التزاحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجّية والحكم الظاهري يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجّية بمقدار خبر الثقة، وأمّا في غيره من الدوائر فيرجع إلى

القواعد والأصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهمّ منها بمقدار جعل الحجّية للخبر بلا حاجة إلى جعلها للشهرة أيضاً، وهذا هو حلّ هذه المغالطة الكلّية وهي دعوى استفادة حجّية شيء من دليل حجّية مماثلة»[1].

والحاصل: أنّه لا دليل على أنّ الشارع جعل الشهرة الفتوائية من الأمارات التي يستكشف بها الحكم الشرعي، وقد تقدّم أيضاً أنّ الإجماع يجري في دائرة ضيّقة جداً للشرائط التي لابدّ أن تتوفّر لإثبات حجّيته. ولهذا السبب قلنا في مبحث السيرة إنّ هناك أحكاماً شرعيّة في الفقه كان دليلها الإجماع والشهرة، ومع سقوط هذين الدليلين عن الحجّية سوف تبقى تلك الأحكام من دون غطاء شرعيّ، الأمر الذي أدّى بالفقهاء إلى التمسّك بمسألة السيرة في العصور المتأخّرة بشكل مكثّف لتوفير الغطاء الشرعي لتلك الأحكام.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤ ص٣٢٥.